DER ISLAM

ZEITSCHRIFT FÜR GESCHICHTE UND KULTUR DES ISLAMISCHEN ORIENTS

HERAUSGEGEBEN VON

C. H. BECKER IN BERLIN

UND

R. TSCHUDI IN HAMBURG

MIT UNTERSTÜTZUNG DER HAMBURGISCHEN WISSENSCHAFTLICHEN STIFTUNG

NEUNTER BAND

15-9033
8/2/21

MIT 5 ZEICHNUNGEN UND 20 TAFELN

STRASSBURG 1919
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER

HAMBURG: C BOYSEN

DS
36
I7
Bd.9

Inhalt des neunten Bandes.

I. Aufsätze und Berichte:

Seite

GOLDZIHER, IGNAZ, Die Gottesliebe in der islamischen Theologie 144
HARTMANN, RICHARD, Zu Ewlija Tschelebi's Reisen im oberen Euphrat- und Tigris-Gebiet 184
HOROVITZ, JOSEF, Muhammeds Himmelfahrt 159
RESCHER, O., Studien über den Inhalt von 1001 Nacht 1
RITTER, H., Mesopotamische Studien. I. Arabische Flußfahrzeuge auf Euphrat und Tigris. (Mit 20 Tafeln und 5 Zeichnungen.) 121

II. Kleine Mitteilungen und Anzeigen:

BABINGER, FRANZ, Sināns Todesjahr 247
BECKER, C. H., Julius Wellhausen 95
— — Mitteilung der Redaktion 270
FAIK BEY-SADE, Ein Rechtfertigungsschreiben des Mustafa Pascha von Ofen 100
GIESE, FRIEDRICH, Bemerkungen zum heutigen Osmanisch-Türkischen im Anschluß an Dr. Gotthold Weil's Grammatik der osmanisch-türkischen Sprache 254
HARTMANN, R., M. Horten: Muhammedanische Glaubenslehre 117
— — H. Bauer: Islamische Ethik 263
— — O. Rescher: El-Belāḏorī's »*kitāb futūḥ el-buldān*« 265
HESS, J. J., Die Bedeutung des Namens der Türken 99
JACOB, GEORG, Das türkische Kukla ojnu 248
— — Ahmed Refik: Onundschu ʿasr-i-hedschride Istambol hajaty 250
— — Großwardein, eine selbständige türkische Provinz 253
MORDTMANN, J. H., Zu den türkischen Urkunden 106
— — Zu Islam VIII, 302f. 245
RESCHER, O., Zwei arabische Parallelen zu einer Angabe in Livius Buch 21, Kap. 37 120
— — Philip Khûrî Ḥitti, Ph. D. 268
RUSKA, JULIUS, Zur Geschichte der arabischen Algebra und Rechenkunst 116
SEYBOLD, C. F., Al-Abharī's († 663 = 1265) Īsāġūġi und al-Fanārī's († 834 = 1431) Kommentar dazu: Bemerkungen zu Gothanus 1178 und Enzyklopädie des Islām I, 74a 112
WENSINCK, J. A., Arabische Traditionssammlungen. 2. Mitteilung 119

III. Autorenverzeichnis.

270

Studien über den Inhalt von 1001 Nacht.

Von

O. Rescher.

Inhalt:

Vorwort (Quellen und Literatur)	1	Der Fatalismus	50
Einleitung	5	Das öffentliche Leben in 1001 Nacht	58
Die Religion (der Islam) in 1001 Nacht	9	Typen aus dem öffentlichen Leben	72
Glaube und Aberglaube	19	Rassetypen	74
Der Aberglaube	25	Juden und Christen	77
Zauberei und Magie	31	Witz und Humor in 1001 Nacht	82
Der Geisterglaube	42	(Ehe und) Frauentypen in 1001 Nacht	87

Vorwort.

Über 1001 Nacht ist von Orientalisten, Literarhistorikern und Folkloristen im einzelnen und ganzen schon soviel abgehandelt worden, daß es auf den ersten Blick hin scheinen möchte, daß diesem Sujet, das im wesentlichen als erschöpft gelten könne, sich kaum noch neue Gesichtspunkte abgewinnen lassen dürften. Trotzdem ist dem aber nicht ganz so, insofern die Mehrzahl der Untersuchungen meist von der gleichen, hauptsächlich literargeschichtlichen oder sagenvergleichenden Betrachtungsweise ausgeht, sei es, um die Genese und Komposition (des ganzen Werkes ebensowohl wie der einzelnen Erzählungen) klarzulegen, sei es, um folkloristischen Zusammenhängen nachzuspüren und die Entwicklung der verschiedenen Motive bei ihren Übertragungen und Wanderungen aufzudecken. Eine zusammenfassende Übersicht über die dergestalt gewonnenen Resultate der Forschung über 1001 Nacht (im wesentlichen von Beginn bis Ende des 19. Jahrhunderts), woran sich die hervorragendsten Orientalisten und Literaten wie Silvestre de Sacy, Aug. Schlegel, v. Hammer-Purgstall, William Lane, Richard Burton, William Wright, Jan de Goeje u. a. beteiligt hatten, gab bekanntlich zuletzt J. Östrup in seiner Kopenhagener Dissertation vom Jahre 1891 »*Studier over tusind og en nat*«[1]).

[1]) Eine deutsche Übersetzung ist von mir in Vorbereitung.

Eine ganz andere Art der Betrachtung der 1001 Nacht, nämlich eine philologisch-kritische Durchsicht des Originaltextes [speziell der Breslauer Ausgabe von Habicht] ward seinerzeit von dem Altmeister der Arabistik in Deutschland, nämlich Leberecht Fleischer in seiner Dissertation »*De Glossis Habichtianis*« (Leipzig 1836) in Angriff genommen, wenn freilich auch nicht zu Ende geführt [1]). — Mit diesen beiden Betrachtungsweisen, der literargeschichtlich-folkloristischen und der textkritisch-philologischen, soll sich jedoch meine Darstellung nicht weiter beschäftigen; vielmehr ist das Ziel, das ich mir mit meiner Arbeit gesteckt habe, ein davon ganz unabhängiges, nämlich: auf Grund des Inhalts der Erzählungen der 1001 Nacht ein zusammenhängendes Bild des Lebens und Denkens des islamischen Orients zu gewinnen. Ehe ich jedoch den eigentlichen Stoff meiner Arbeit vorlege, möchte ich nicht verfehlen, einige Worte über das Quellenmaterial vorauszuschicken. — Um es kurz vorwegzunehmen: eine vollständige und dem heutigen Stand der Wissenschaft entsprechende Ausgabe der 1001 Nacht gibt es leider nicht. Wohl haben wir eine Anzahl orientalischer und okzidentaler Editionen, doch eine jede hat — ganz abgesehen von ihrer Unvollständigkeit — Mängel, die eine praktische Benutzung mehr oder minder erschweren. In mancher Beziehung mag man der ältesten der vorhandenen Ausgaben, nämlich der Habicht'schen (Breslau 1824—1842) trotz ihrer vielen Unzulänglichkeiten — der arabische Text (besonders der ersten Bändchen) ist äußerst fehlerhaft und die Geschichten sind ziemlich planlos zusammengewürfelt — gewissermaßen einen Vorzug vor den andern Editionen einräumen, nämlich insofern diese Fassung einen originellen, von jeder Überarbeitung freien Text bietet, was man gerade von den orientalischen Redaktionen (insbesondere der Kairoer und Beiruter) nicht sagen könnte. Während der von der Jesuitenpresse publizierte Druck einen (aus leicht begreiflichen Gründen) »ad usum Delphini« kastigierten Text aufweist, hat der Kairoer Herausgeber kein Bedenken getragen, im Interesse eines leichteren buchhändlerischen Absatzes beim großen Publikum die Redaktion in einen leichtflüssigen, geglätteten Stil zu modeln, aus dem alle Unebenheiten und Dunkelheiten vollständig eliminiert sind. — Erheblich besser sind die, im wesentlichen übereinstimmenden, Kalkuttaer und Bulaker Drucke, die jedoch beide heute sehr selten, fast unauffindbar geworden sind, so daß ich aus praktischen Gründen von einer Zitierung

[1]) Vom 9. Band ab übernahm Fleischer bekanntlich die Ausgabe selbst. Eine nochmalige Durchsicht der gesamten zwölf Bände hoffe ich später einmal an anderer Stelle veröffentlichen zu können.

derselben (mit geringen Ausnahmen) Abstand genommen habe. — Nicht viel besser steht es mit unsern Übersetzungen. Die einzig wirklich vollständige Übertragung, die Richard Burton's, ist nicht nur sehr teuer, sondern auch vollständig vergriffen [1]), die Lane's ist, wie aus der Vorrede zu ersehen, immerhin verschiedentlich (mit Rücksicht auf Anstößiges) leicht retuschiert. Die deutsche Wiedergabe von Habicht selbst (Breslau 1836 ff.) ist ungenau und unzuverlässig, so daß ich auf sie nirgends Bezug genommen habe. Weit besser ist die (bei Reclam erschienene und ihres billigen Preises wegen auch leicht einzusehende) Übersetzung von Max Henning, die (abgesehen von Kürzungen der poetischen Einlagen und Auslassungen anstößiger Stellen) nicht nur einen vollständigen Text gibt, sondern auch reichhaltige Ergänzungen aus andern Quellen bietet. Die Übertragung selbst dürfte im Anschluß an Burton hergestellt sein (unter Zugrundelegung der Bulaker Ausgabe) ebenso wie die im Inselverlag erschienene, die in der Wiedergabe an manchen Stellen etwas treuer, weil weitherziger, ist, wenn freilich sie auch dem Burton'schen Original nicht gleichkommt. Eine vollständige und ganz ungekürzte deutsche Übersetzung Burton's ist als Privatdruck in Wien [C. W. Stern] erschienen, die — abgesehen von ihrem hohen Preis — auch wohl nicht ohne weiteres zu beschaffen sein dürfte. Vornehmlich aus praktischen Gründen und in der Überzeugung, daß neben dem Habicht'schen Originaltext die Henning'sche Übersetzung im großen ganzen den wesentlichsten Ansprüchen genügt, habe ich mich entschlossen, meine Zitate hauptsächlich diesen beiden genannten Drucken zu entnehmen. Teilweise Parallelen, teilweise Ergänzungen bietet die französische Übersetzung der »*Cent et une nuits*« von Gaudefroy-Demombynes (Paris-Guilmoto o. D.). Im übrigen möchte ich kurz auf das Verzeichnis der benutzten Literatur und die folgenden Ausführungen hinweisen [2]).

Verzeichnis der hauptsächlich benutzten Werke.

I. Tausend und eine Nacht:

Zahlenangaben ohne Bezeichnung = Habicht's Text Breslau 1825—1843; erschien vom 9. Band ab unter Fleischer's Redaktion.

[1]) Nur für Subskribenten berechnet war die Übersetzung John Payne's, die im regulären Buchhandel wohl überhaupt nicht erhältlich sein dürfte.

[2]) Ein vor kurzem neu erschienenes Buch von Adolf Gelber, »*Tausend und eine Nacht*«, das vom okzidentalen Literaturstandpunkte aus allerlei geistreiche Kombinationen und Konstruktionen — dabei aber in völliger Verkennung des Geistes und der Psyche der orientalischen Geschichten — aufzustellen sich bemüht, dürfte seiner Tendenz nach als verfehlt und unzutreffend abzulehnen sein.

H. = Henning's Übersetzung (Reclam, Leipzig o. D. 24 Heftchen in 8 Bänden mit Nachträgen aus Burton, Galland usw.)

HN. = 101 Nacht (»*Cent et une nuits*« von Gaudefroy-Demombynes, Paris-Guilmoto o. D.).

Bâsim (le forgeron): 2 Texte und Übersetzung von Graf Landberg (Leyden 1888.)

Zotenberg: *'Alâ' eddîn ou la lampe merveilleuse.* (Paris, impr. Nationale 1888.)

II. Sonstige Werke:

Eugen Aubin: *Das heutige Marokko* (Dtsch. Verlag Oesterheid, Berlin).

R. Basset: *Les dictons satiriques attribués à Sidi Aḥmed ben Yousof.* (S.-A. aus J. A. Paris 1890.)

A. Bel: *Tlemçen* (extrait de la *Revue des études ethnographiques et sociologiques* — Geuthner, Paris 1908).

Bouvat: *Les Barmécides* (Leroux-Paris 1912).

Canaan: *Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel.* (Hamburg 1914.)

Chauvin: *Les mille et une nuits = Bibliographie des ouvrages arabes.* (Liège 1900.)

E. Doutté: *Magie et religion dans l'Afrique du Nord.* (Alger-Jourdan 1909.)

Grothe: *Auf türkischer Erde.* 2. Aufl. Berlin 1903. — *Persien = Angewandte Geographie.* III. Serie, 11. Heft. (Frankfurt a. M. 1911.) — *Wanderungen in Persien.*

(Übers. von) Hamadânî: *Beiträge zur Maqâmen-Literatur* Heft 5. (Leonberg 1913 — in Kommission bei Harrassowitz, Leipzig.)

Huart: *Geschichte der Araber.* (Deutsch von Beck und Färber. Leipzig 1914.)

Jacob: *Ein ägyptischer Jahrmarkt.* (*Sitzungsberichte der kgl. Bayr. Akad. der Wissenschaften; phil.-hist. Klasse,* Jahrgang 1910; 10. Abhandlung. München 1910.)

Ibn Ǧubair = *Riḥla.* 2. Ausg. Von de Goeje.

Kahle: *Das Krokodilspiel.* (Göttingen 1915; *Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften, philol.-histor. Klasse.*)

Knortz: *Folkloristische Streifzüge.* (Oppeln und Leipzig 1899.)

Kremer: *Kulturgeschichte des Orients.* Bd. II. Wien 1877. — *Salz und Brot = Studien zur vergleichenden Kulturgeschichte.* Wien 1889. (In *Sitzungsberichte der kais. Akad. der Wissensch., philos.-histor. Klasse* Bd. 120.)

Lane: *Manners and customs of the modern Egyptians.* (London 1860.)

Lane-Poole: *Arabian society in the middle ages.* (London 1883.)
Leonhard: *Paphlagonia.* (Reimer, Berlin 1915.)
Legrain: *Louqsor sans les pharaons.* (Brüssel — Paris 1914.)
Löhr: *Volksleben im Lande der Bibel.* (Leipzig 1896.)
Mauchamp: *La sorcellerie au Maroc.* (Paris — Dorbon aîné o. D.)
Meissner: *Neuarabische Geschichten aus Tanger.* (S.-A. aus MSOS. Berlin 1905.)
Muir: *The Mameluke or slave dynasty of Egypt.* (London 1896.)
E. Naumann: *Vom Goldenen Horn zu den Quellen des Euphrat* (München — Leipzig 1893.)
Reinfried: *Bräuche bei Zauber und Wunder nach Bochârî.* (Karlsruhe 1915.)
Salzberger: *Die Salomo-Sage in der semitischen Literatur.* (Berlin-Nikolassee 1907.)
eš-Šibli: vgl. meine Rezension in der WZKM. 28, S. 241 ff.
Snouck-Hurgronje: *Mekka* (Bd. II). (Haag 1889.)
Schwally: *Mohammedanische Städter, Fellachen und Beduinen im heutigen Ägypten.* (Heidelberg 1912. C. Winter.)
H. Stumme, *Trip.* = *Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis.* (Leipzig 1898.) — *Tun.* = *Tunisische Märchen und Gedichte.* (Leipzig 1893.) Bd. II: Übersetzung.
et-Ṯa'âlibî, Aḥ. = »*Aḥsan mâ sami'tu*«. Übers. (Leipzig 1916. O. Harrassowitz.); *Mt.* = *Man ġâba 'anhu 'lmuṭrib* (Stambuler Ğewâ'ib-Druck 1309).
Vuiller: *La Tunisie.* (Tours 1896.)
G. Wetzstein: *Die Liebenden von Amasia.* (Brockhaus, Leipzig 1906.)
Charles White: *Drei Jahre in Konstantinopel.* Deutsch von G. Fink. (Stuttgart 1851.)
Yahouda: *Bagdadische Sprichwörter.* (Gießen 1906. Töpelmann.)

Einleitung.

Seit den kritischen Arbeiten und Forschungen über 1001 Nacht, die — wie bereits erwähnt — eine zusammenfassende Bearbeitung und Darstellung in Östrups »*Studier over tusind og en nat*« gefunden haben, dürfte es doch wohl kaum jemand mehr zweifelhaft sein, daß das Werk in der uns heute vorliegenden Form ebensowenig ein ursprünglich einheitliches Ganzes darstellt, als etwa die Bibel oder die homerischen Epen. Die Kriterien, die uns zur Aufstellung dieser These berechtigen, nämlich die Ergebnisse der vergleichenden Sagen- und Legenden-

forschung, die Verschiedenheit der Tendenz und des Tenors der einzelnen Erzählungen [neben didaktischen, ethisch-moralisierenden und erbaulichen Stücken finden wir Abenteurerromane, realistische, bis ins Feinste gehende Szenen aus dem alltäglichen Leben, pikante Anekdötchen usw.], die besondere Stilisierung und das eigentümliche sprachliche Gewand [1]) der Historien u. a. m. — was man im einzelnen bei

---

1) Es handelt sich hiebei um einzelne Worte, die sich in einigen Geschichten sehr häufig, sonst aber nur sehr selten oder auch gar nicht finden, z. B. مرصود (verzaubert) in der Dschûdargeschichte: 9/330/12, 335/15, 357/10, 361/11, 368/3 und 8, 374/2, 376/13, 377/4. [Sonst kommt das Wort in allen 12 Bänden nur noch an drei Stellen vor: 11/32/12, 11/35/9 und 8/328/14.] Das dazu gehörige Wort رَصَد findet sich überhaupt nur (dafür aber sehr oft) in der erwähnten Geschichte. Andere Worte wieder, z. B. كردوس lassen sich nur in der Kal'âderzählung nachweisen (8/149/7, 8/167/1, 8/156/2); ebenso تقاطر (8/20/13, 8/120/10, 8/181/8); انتهر ebenda 8/60/4, 8/146/2, 8/162 ult.; بلاط (palatium) 8/35/10 und 11, 8/37/7, 8/104/11, 8/121/13. Für die 'Aladdîngeschichte sind die Worte »استحوذ«, vgl. Zotenberg 5/13, 17/1, 19/7, 38/12 und 68/14 [sonst nur noch einmal bei Habicht 12/218/12], sowie »معتّر« (Gassenjunge) und »تعتير« (Bummlerei) typisch; vgl. Zotenberg 1/5, 1/11, 3/16, 6/1 (bis), 7/6 usw. — Abû Ḳîr »غليون« (Galeone) 10/452/4, 10/456/13, 11/28/4, 11/31/10, 11/41/6; ferner »زكيبة« 11/30/3, 11/31/12, 11/32/7, 11/35/4, 11/40/9; ferner وكالة 10/456. 457. 458. 461, 11/8, 23, 39 [sonst nur noch 8/231/2 und dreimal in der Geschichte von Nûr eddîn 'Ali (= H. 19/152 ff.): 12/53. 80. 115; außerdem أوضة 10/456. 458, 11/7. 40]. — Der springende Punkt ist hierbei nicht der Gebrauch dieser oder jener Worte — die angeführten sind ja großenteils ganz gewöhnliche Ausdrücke —, sondern ihre (fast) ausschließliche Verwendung in bestimmten Erzählungen. Das gleiche gilt auch von anderen Erscheinungen, z. B. dem Gebrauch türkischer Lehnworte wie z. B. كرك (Pelz) 9/208 ult.; شوربه 11/8/8; دغرى 4/165/11, 4/158/13; كفته (köfté) 9/244. 269 (Aḥmed ed-Danaf; بقچه 2/60/5, 7/220/8, بقلاوا 9/356, خانجي 11/7. 8 (bis). 39; جمدان 10/429/8, ferner dem Gebrauch spezifisch ägyptischer Worte (wie كويّس 9/205/13) oder neuarabischer (ägypt. bzw. syrischer Vulgärformen) 9/201/4 بأنظرك, 9/217/7 بتعمل, 10/236/7 بأروح, 10/60/6 und 10/64/2 بأمزح, 10/61/6 بيباكل, 10/455/10 باستنّاك, 9/315/13 عمّالين ياكلوا, 9/356/13 عمّل تحلم, 12/44/2 بادرى, 11/438/8 بتقدر, 11/153/8 بتنيك, 9/324/6, بتسألنى, 9/325/7 بارميهم. — Selbst wenn wir der Inkonsequenz und Eigenmächtigkeit der Erzähler und Abschreiber manches preisgeben müssen, so wäre es doch nicht nur unwahrscheinlich, sondern geradezu undenkbar, daß den erwähnten sprachlichen Eigentümlichkeiten (der auffällige Gebrauch einzelner Worte, Benutzung türkischer Lehnworte, Vulgarismen usw.) einzelner Erzählungen, die sich auch inhaltlich als dem späteren Mittelalter zugehörig erweisen, nicht auch eine verschiedenartige (zeitlich und räumlich differenzierte) Genese zugrunde läge.

Östrup nachlesen mag — scheinen hinreichend zwingend, uns die Entstehung des ganzen Werkes als eine Kompilation zeitlich und räumlich differenzierter Erzählungen nahezulegen. Schon von dem rein äußerlichen Gesichtspunkt aus betrachtet, nämlich in Hinsicht auf den Umfang des Buches, schiene es ja kaum glaublich, daß ein einzelner Verfasser ein solches Riesenwerk verarbeitet, geschweige gar verfaßt haben könnte, und daß es nicht vielmehr vieler Generationen bedurft habe, um einen solch ungeheuren Stoff zusammenzutragen.

Trotzdem wir also aufs Nachdrücklichste die Differenzierung der 1001 Nacht in bezug auf Genese und Komposition betonen, so dürfen wir uns andrerseits nicht der Tatsache verschließen, daß das Werk nach der Art und Weise seiner Ausführung, d. h. vom psychologischen Standpunkt aus doch wieder gewissermaßen einen Zug zur Einheitlichkeit aufweist. Es ist eine Art »islamischer Patina«, die sich im Lauf der Jahrhunderte (zwar nicht über alle, aber doch) über die meisten Geschichten abgelagert hat. Wir dürfen nämlich den Umstand nicht außer acht lassen, daß der Islam — vor allem in seiner späteren Gestaltung — keine spezifisch arabische, sondern vielmehr eine Weltreligion darstellt, die ihrer universellen Tendenz zufolge auch das ihr Wesensfremde aufzusaugen und sich zu assimilieren bemüht. Gerade die Unausgeglichenheit und Unbestimmtheit, d. h. Dehnbarkeit der zum Teil doch unentwickelten Gedankengänge des Korans hat der Fortentwicklung der islamischen Religion freieren Spielraum verstattet und ihr so ungewollt eine gewisse Elastizität verliehen, die der Rezeption von Anschauungen und Ideen aus andern Kulturkreisen und Religionsformen (vorausgesetzt, daß sie sich dem einmal gegebenen Rahmen irgendwie einfügen ließen) keine allzu große Schwierigkeiten machte. Das Resultat dieses Endprozesses war schließlich nun das »islamische Milieu«, das das gemeinsame Bindeglied zwischen all den kleinen, historisch und lokal bedingten Differenzierungen im einzelnen darstellte und dessen Ausdruck die islamische Grundstimmung bildete, die unser ganzes Werk, wie auf Schritt und Tritt zu beobachten, durchzieht und ihm in psychologischer Hinsicht den Charakter eines einheitlichen Komplexes aufdrückt. Dieser Tendenz folgend haben eben auch die Überlieferer und Erzähler einen großen Teil (nicht alles, wohlgemerkt!) dessen, was dem islamischen Vorstellungskreis ursprünglich wesensfremd war, nämlich das dem Persisch-Indischen und Jüdischen entlehnte literarische Gut, teils aus eigener Initiative teils in Rücksicht auf den Geschmack ihres Publikums auf ihre Art und zu ihren Zwecken gemodelt, verarbeitet, modifiziert, so daß es sich — mochte schon in den Personen- und Ortsnamen

der fremde Untergrund noch durchschimmern [1]) — mehr oder minder dem Ideenkreis der islamischen Anschauungen anpaßte. Daneben verliert aber auch die zeitliche Differenzierung viel von ihrer Bedeutung, wenn wir uns die größere Stabilität der Vorstellungen und Sitten im Orient durch all' die Jahrhunderte hindurch vor Augen halten. — Aus all diesen Erwägungen und Betrachtungen heraus dürfte es wohl nicht ungerechtfertigt sein, die 1001 Nacht, ebensowohl wie das A. T. oder die homerischen Epen, in einem besonderen Sinn unter dem Gesichtspunkt eines einheitlichen Ganzen aufzufassen. Freilich nicht etwa im strikten Sinn einer Einheit, wie sie etwa das schöpferische Vermögen einer fest umrissenen persönlichen Individualität zu schaffen weiß, sondern in dem übertragenen Sinne, wie sie der Volksgeist auf Grund der Rassen-, Religions- oder politisch-sozialen Gemeinschaft herauszubilden vermag. Diese weiter umgrenzte Einheit ist es nun, die uns die Berechtigung geben kann, aus der 1001 Nacht ein zusammenhängendes Bild der Volkspsyche und des Volkslebens zeichnen zu dürfen. Und daß das Werk auch zu einem solchen Versuch das nötige Material liefern kann, scheint auch bei nur flüchtiger Durchsicht unschwer erkennbar. Denn weitgefehlt, in den Erzählungen und Mären lediglich das Produkt mehr oder weniger phantastischer Vorstellungen erblicken zu sollen, müssen wir vielmehr das Werk als eine Art »*Wahrheit und Dichtung*« beurteilen, insofern unter der Hülle des Roman- und Märchenhaften immer wieder die Züge des realen Lebens durchschimmern. »So gewinnen die Erzählungen [H. 24/241], indem sie uns das Tun und Treiben des orientalischen Mittelalters in allen Gesellschaftsschichten schildern, als Kultur- und Sittenbilder einen unvergänglichen Wert.«

Bei alledem ist natürlich leicht einzusehen, daß ein so stark von Phantasievorstellungen durchwobenes und mit Romanideen ausgeschmücktes Buch, dessen Ziel und Zweck kaum je Belehrung oder Erbauung, sondern gemeiniglich Unterhaltung und Zerstreuung war, kein so zusammenhängendes Tatsachenmaterial liefern kann als etwa ein historisches oder kulturgeschichtliches Werk, und es liegt zudem auf der Hand, daß man bei der Zusammenstellung des uns interessierenden Stoffes aus den verschiedenen Historien seine Auswahl auf das

[1]) Neben wirklich »exotischen« Geschichten wie der Einleitungsgeschichte von »*Schahriar und Schahzemân*«, »*Kal'ad und Šimâs*«, »*Schah Baht und der Vezir er-Rahwân*«, den »*7 und 10 Vezîren*« usw. existiert aber auch eine Reihe Erzählungen, bei denen der »exotische« Schauplatz nur ein äußerlich-fiktiver ist, so z. B. die Geschichte von 'Aladdîn (die nach einer Version in China spielt, obwohl alle Personen sämtlich als Muslims auftreten) u. a. m.

Typische und Charakteristische beschränken muß, ansonsten den aus vereinzelten Fakten deduzierten Generalisationen leicht etwas Bedenkliches anhaften müßte. — Auch sind für unsere Zwecke natürlich nicht alle Erzählungsgruppen gleichwertig. Historien wie der Abenteuerzyklus »*Sindbads des Seefahrers*« oder Erzählungen vorwiegend tendenziös erbaulichen oder didaktischen Inhalts, wie »*Der weise Heykar*« oder »*Kal'âd und Šîmâs*«, ebenso gelehrte Produktionen, wie »*Die Sklavin Tawaddud*«, können für die folgende Darstellung kaum in Frage kommen, während dagegen die Romane, die sich um den Chalifen Harûn er-Rašîd gruppieren [natürlich brauchen sie nicht notwendig auch wirklich aus seiner Zeit zu stammen] und die zum Teil mit scharfem Realismus gezeichneten Skizzen und Erzählungen aus dem Nillande uns einen wirklichen und anschaulichen Einblick in das lebendige Volkstum des mittelalterlichen Ägypten, seine Anschauungen und Sitten, verstatten. Gerade diese letzteren Geschichten bergen einen reichen Fonds von Einzelheiten unverfälscht orientalischen Gepräges, aus denen sich unschwer ein zutreffendes Bild der islamischen Kultur in den damaligen Zeiten rekonstruieren läßt.

Die Religion (der Islâm) in 1001 Nacht.

Aus Chauvin (IV/9) erfahren wir, daß unter den Arabern abergläubische Anschauungen über das Werk in Umlauf waren:

»Dans ses '*Contes populaires de la vallée du Nil*' (15—16) Artin Pacha dit: 'Il faut encore que j'attire ici l'attention sur la croyance généralement répandue que le lecteur des *Mille et une nuits* éprouve un malheur personnel dans le courant de l'année où il a lu ce livre. Cette croyance est entretenue et non sans succès par les lettrés et les gens religieux« usw.

Man darf doch wohl vermuten, daß sich in dieser Äußerung die Tendenz der Gelehrten, d. h. der zünftigen Literaten, das Amoralische als unmoralisch bewerten zu müssen, wiederspiegelt [1]). Tatsächlich ist ja auch die große Mehrzahl der Erzählungen [mit den Ausnahmen, die ich gleich besprechen werde], und zwar gleichgültig, ob Liebesgeschichten, Abenteurerromane oder Milieuschilderungen aus dem Volksleben, mehr oder minder sowohl religiös als ethisch indifferent, und die wenigen erbaulichen Stücke werden durch die Laszivitäten

[1]) Tatsächlich stehen die Geschichten der 1001 Nacht bei den gebildeten Kreisen des Muslims in kaum höherer Einschätzung als — mutatis mutandis — bei uns etwa die Indianergeschichten. An ihren ehemaligen literarischen Charakter in besserem Sinne denkt niemand mehr, und es beschäftigt sich auch niemand mit ihnen. Welch' besserer Beweis als die — von mir bereits andern Orts erwähnte — große Seltenheit handschriftlicher Exemplare.

und Frivolitäten reichlich wieder wettgemacht. — Trotzdem wäre es andrerseits irrtümlich zu glauben, daß das religiöse Moment in den Historien der 1001 Nacht völlig ausgeschaltet wäre; das wäre ja völlig im Widerspruch mit der Psychologie des Orientalen. Aber wenn wir auch zunächst von den Erzählungsgruppen absehen, in denen der Islam in tendenziöser und propagandistischer Weise verherrlicht wird [wie z. B. dem Heldenroman von *Gharîb und ʿAǧîb*, *ʿOmar en-Noʿmân* und den der Kreuzfahrerzeit entstammenden Romanen], so bildet doch auch in den übrigen Geschichten der Islam als die Religion κατ' ἐξοχήν die selbstverständliche und unantastbare Grundlage, auf die sich das ganze private und öffentliche Leben aufbaut. Freilich ist der Islam, den wir im Rahmen der 1001 Nacht kennen lernen, kein schlechthin arabischer mehr, so wenig wie die Gesellschaft, der die Gestalten der Erzählungen entnommen sind, als eine schlechthin arabische gelten dürfte. Mag man beide a potiori als arabisch bezeichnen, jedenfalls hatte sich mit der Entwicklung des arabischen Reiches zum Weltimperium und mit der — wenigstens angestrebten — Entwicklung des Islam zur Weltreligion durch die völlige Veränderung der kulturellen Bedingungen [— das höfische Leben, den Luxus der Großen, die massenhaft einströmenden Fremdelemente, die sich intellektuell und wirtschaftlich geltend zu machen wußten usw.—] eine nicht unwesentliche Metamorphose der Lebensgestaltung [Entwicklung des Großstadtlebens!] und der Religion vollzogen. Daneben allerdings — das soll ausdrücklich betont werden — hatte sich (analog wie auch im Christentum) aus der Zeit des alten Heidentums noch manches erhalten, das sich teils unter veränderter Form in den Islam herüberzuretten, sich ihm zu amalgamieren, teils auch wieder — der Macht der Gewohnheit zufolge — sich wider die Bestimmungen Mohammeds durchzusetzen und zu behaupten wußte. — Auf diese Art entstand allmählich — ebensowohl am Hof des Chalifen wie in den breiteren Massen — eine Art von laxem Kompromiß-Islam, der sich gar häufig nach all' den größeren und kleineren menschlichen Schwächen und Wünschen modeln und modifizieren lassen mußte. So wurde das Verbot des Weingenusses fast immer und überall übertreten [1]), ja in den späteren Zeiten griff man — besonders in den niederen Volksschichten — zu noch viel gefährlicheren Betäubungsmitteln, nämlich dem Haschisch [2]) und Opium. Dem Bagdader

[1]) Erwähnung von Weinbudiken (Tavernen) 9/246/1 — H. 12/93 (*ʿAli Zibaq*), H. 12/88 = 9/238/12 ff. usw.

[2]) Verschiedene Haschischsorten vid. Bâsim Üb. 33.

Sprichwort zufolge: »Wein ohne Musik macht den Kopf dick« [الشراب بلا سماع ربّما أورث الصداع] [1] (H. 6/194 — C. II/83/4) [2] pflegte man den Wein, besonders wenn es sich um richtige Symposia handelte, nicht ohne Musik- und Tanzveranstaltungen zu sich zu nehmen, obwohl beides durch den Islam strikter Observanz natürlich streng verpönt war. Infolge des Luxus kam am Hofe und bei den Reichen ganz allgemein der Gebrauch goldenen Hausrats, d. h. goldgefertigter Gefäße und Geschirre [3], auf, obwohl auch dem ein unzweideutiges Verbot durch einen Ḥadîṯ des Propheten entgegenstand. — Von den noch aus dem Heidentum stammenden [übrigens auch da vielleicht nicht einmal original arabischen, sondern auf altorientalischen Einfluß zurückgehenden] Bräuchen erhielt sich — und zwar bis auf die Gegenwart herein — die Totenklage mit all' ihren übertreibenden Auswüchsen, obschon die Theologen gegen letztere, als im Widerspruch mit der im Wesen des Islam begründeten Ergebung in den göttlichen Willen, ständig eiferten. — Auch im öffentlichen Leben kam im Laufe der Zeit die Praxis immer mehr in Konflikt mit der Theorie. Der immer mehr sich befestigende Absolutismus der Chalifen und späteren (Provinz) Sultane hatte das Prinzip der Unverletzlichkeit des Muslims in seinem Hause mehr oder weniger antiquiert. Was wiederum die religiösen und ethischen Anschauungen anlangt, so bildete sich allmählich, vielleicht auch unter christlicher Beeinflussung, der auch heute noch florierende Heiligenkult — (eine Abart davon ist der Persönlichkeitskultus Moḥammeds selbst) — heraus, der dem alten Islam zum mindesten vollkommen fremd war, wenn nicht direkt zuwiderlief. Die ethischen Anschauungen hinwieder erfuhren starke Wandlungen (vor allem wohl durch die wahllose Mischung der späteren arabischen Gesellschaft, die einen diametralen Gegensatz zu dem aristokratischen Prinzip der altarabischen Stammes- und Familiendistinktion bildete), die zweifellos in der ethnischen Deteriorierung des islamischen Volkstums im Mittelalter begründet, letzten Endes doch vielleicht mit der Frauenfrage im weiteren Sinn [Entselbständigung der Frau, Heranziehung von Konkubinen aus niedriger stehenden (hamitischen und negroiden) Völkerschaften usw.] im Zusammenhang stehen dürften. Auch die später immer mehr um sich greifende un

---

[1] Entsprechend II. 2/135 = 3/132/10: »الشرب بلا طرب ما هو فلاح«.

[2] Die Stelle lautet bei Habicht etwas anders (7/192 ult. — 193/1).

[3] H. 18/17/9 = 4/149/3, 2/325/12; H. 2/130 = 3/123/11; H. 16/156; vgl. Kremer 2/43/8 u.; ibid. 2/241/15.

natürliche Liebe dürfte vielleicht damit zusammenhängen [1]); ein Analogon bietet ja auch das zum Teil ähnliche gesellschaftliche Verhältnisse aufweisende griechische Altertum.

Nach diesem allgemeinen Resumé, das zur Verdeutlichung des oben gebrauchten Ausdruckes »Kompromiß-Islam« dienen soll, dürfte es vielleicht angezeigt sein, etwas auf das Detail der Erzählungen von 1001 Nacht selbst einzugehen [2]).

So lesen wir in der Geschichte von *Nûr eddîn ʿAlî* (12/96/4 = H. 19/174):

»Bei mir« — sagte der Scheich — »ist eine Sklavin, die behauptet, von den Sklavinnen Hârûn er-Raschîd's zu sein; sie hat bei mir gegessen und möchte nun in meinem Hause Wein trinken. Ich aber ging nicht darauf ein, und da meinte sie zu mir, daß sie, wenn sie keinen Wein trinke, stürbe. Deshalb bin ich in großer Verlegenheit und Ratlosigkeit.« Da entgegnete ihm der Jude, sein Nachbar: »Wisse, daß die Sklavinnen des Fürsten der Gläubigen ans Weintrinken gewöhnt sind, und wenn sie essen, ohne zu trinken, so sterben sie. Ich fürchte nun, daß ihr etwas zustoßen könne und Du so Risiko läufst, den Zorn des Chalifen über Dich heraufzubeschwören; usw.«

Daß man es am Hof des Chalifen mit dem Weintrinken hielt, ohne sich über das religiöse Gebot (oder Verbot) sonderlich Skrupel zu machen, ersieht man aus den vielen Szenen, in denen der Fürst der

---

[1]) Der persische Einfluß, den Kremer (2/129) neben der Geschlechtertrennung für die Sittenzersetzung verantwortlich machen möchte, kann wohl für den Osten der arabischen Welt nicht in Abrede gestellt werden; aber für den äußersten Maghreb, wo von irgendwelchem persischen Einfluß nicht gut die Rede sein kann, und wo die Verhältnisse fast noch schlimmer als im Osten liegen [Mauchamp 166), kann diese Ursache gar nicht in Frage kommen. — Im übrigen vgl. sachlich (ich zitiere bloß die Stellen): HN. 20 u., 11/123/2 = H. 18/148/9, 11/110 u. (*Geschichte des Drogisten und des Sängers*) [alles indisch], 9/254 u. (*ʿAlî Zîbaḳ*, H. 12/99), Bâsim Üb. 23 u. (= Text 17/8), 7/51 u., 7/54/2, 7/62/3 (*ʿAlâʾ eddîn abû ʾš-Šâmât*), wohl auch 9/205/7 = H. 12/67 Mitte; ein witziges Gedicht gegen diese Unsitte (8/310, wo zu lesen [Basîṭ]: لَحاجةُ المرء في الأَدبار إدبارُ). Vgl. auch Snouck-Hurgronje II/11 u., II/55 ob., II/69 Mitte.

[2]) Obwohl es nach dem bereits in der Einleitung Gesagten fast überflüssig erscheinen könnte, möchte ich doch noch einmal besonders darauf hinweisen, daß es sich bei all' dem Folgenden um keinerlei historische, sondern nur um psychologische Fakta handeln soll. Selbst wo Parallelen aus *Aghânî* oder andern Werken vorliegen sollten und sich in einzelnen Fällen doch wirkliche Tatsachen nachweisen lassen könnten, lege ich doch für den ganzen Komplex meiner Darstellung keinerlei Gewicht auf etwaige Differenzierungen dieser Art, weil ich eben hier keine geschichtlichen, sondern nur sozial-psychologische Zusammenhänge verfolge. Dagegen habe ich mich bemüht, durch ständige Hinweise auf Werke exakter Forschung [Lane, Kremer, Snouck-Hurgronje, Doutté usw.] den Zusammenhang der Fiktion einerseits und der Wirklichkeit andrerseits dauernd im Auge zu behalten. — Im übrigen kann natürlich jeweils nur eine Auswahl von einigen (mehr oder weniger charakteristischen) Stellen in Frage kommen, insbesondere wo es sich um typische Erscheinungen des islamischen Volkstums handelt.

Gläubigen selbst in der Zecherrunde erscheint; so z. B. in der Geschichte der »*Šems ennahâr*« (H. 5/112 = 3/64/9), wo es heißt:

»Da traf es sich, daß der Fürst der Gläubigen nach seiner Gewohnheit beim Weine saß,«

oder in der Erzählung vom »*Erwachten Schläfer*«, wo der Chalife mit abû 'l-Ḥasan zusammensitzt (4/145/4 = H. 18/11):

»Da reichte er (abû 'l-Ḥasan) dem Chalifen den Becher und sagte: Trink ihn zum Wohl! .... Und sie hörten nicht auf, zu zechen und zu plaudern bis in die späte Mitternacht hinein.«

Nur selten hören wir, daß sich gelegentlich Bedenken wegen des koranischen Verbots geltend machen, wie z. B. in der Historie vom *falschen Chalifen* (H. 6/193 — 7/192/12):

»Der Becher ging in der Runde, bis er an den Chalifen Hârûn er-Rašîd gelangte, der ihn aber zurückwies. Da meinte der Pseudochalife zu Dscha'far: „Warum will Dein Kamerad nicht trinken?", worauf ihm dieser entgegnete: „Seit längerer Zeit schon hat er keinen Wein (mehr) getrunken"« [1]) usw.

Auch von el-Ma'mûn haben wir eine kleine Episode in 1001 Nacht überliefert (H. 7/49 = Chauvin V/279) [2]), in der er einem Gelehrten, der ihm die Teilnahme an einem Weingelage abschlägt, nicht nur seine Anerkennung ausspricht, sondern ihm auch noch eine fürstliche Belohnung zukommen läßt.

Wenn es auch einzelne, auf dem Boden der Orthodoxie stehende sittenstrenge Chalifen gab (wie el-Muhtadî — vgl. Huart I/306 — oder 'Omar II. — vgl. Kremer 2/204), die Wein und Musik aus ihrer Nähe verbannten, so bildete dies im allgemeinen doch nicht die Regel, und wenn man im großen ganzen natürlich auch den Schein der Öffentlichkeit gegenüber wahren mußte, so drückte man dafür, wenn man sich von Beobachtung frei wußte, gern einmal ein Auge zu [3]). — In den

---

[1]) Ähnlich in der Geschichte von *Hârûn und den drei Mädchen* (H. 1/83 ult.); doch ist der Text 1/178 anders.

[2]) Die Erzählung fehlt bei Habicht.

[3]) Lane 94: »Many of the Muslims however in the present day drink wine etc. in secret; and some thinking it no sin to indulge thus in moderation, scruple not to do so openly; but among the Egyptians there are few who transgress in this flagrant manner.« — Auch hatte man sich allerlei — halb scherzhafte, halb jesuitische — Entschuldigungen zur Beschönigung des Weingenusses und Umgehung der Sünde ausgedacht (*Nûr eddîn 'Alî*): H. 19/173 = 12/93 ult., wo die nach Wein lüsterne Sitt el-milâḥ den Scheich fragt: »Sind Honig und Trauben erlaubt oder verboten?« Auf seine Antwort: Erlaubt, repliziert sie ihm: »Nun, Wein besteht doch aus Traubensaft und Honig.« Oder H. 2/129 = 3/122 (*Enîs el-ǧelîs*). Nach dem Essen brachte ihnen [Nûr eddîn und seinem Mädchen] der Scheich Ibrâhîm kaltes, gesüßtes Wasser. „Das ist nicht das Getränk, das ich möchte", sagte ihm da Nûr eddîn. „Meinst Du etwa Wein, mein Sohn?", entgegnete der Scheich. Als Nûr eddîn bejahte, meinte der Scheich: „Gott behüte, mein Sohn! Seit 13 Jahren habe ich dergleichen nicht mehr getan. Hat doch der Prophet — Gott segne ihn! — den, der ihn trinkt, aus-

unteren Volksschichten machte man dagegen, wie bereits erwähnt, auch von andern berauschenden Mitteln Gebrauch, der »*bûza*«[1]) (vgl. 9/267 ult. und 268/4 = H. 12/108 ein, wie es scheint, bei den Schwarzen[2]) beliebtes Getränk), dem »*mizr*« (1/126/12 = H. 1/67, 1/128/8, 1/268/11 — Kremer 2/204) und dann von den Narkotika, Haschisch und Opium. Zahlreich sind die meist aus Ägypten stammenden kleinen Skizzen und Burlesken, die speziell die »Haschischesser« zum Gegenstand haben [[vgl. Chauvin Nr. 278 ff., die kleine Erzählung (in dem großen Ritterroman von *'Omar en-No'mân*) H. 4/172—174 und vor allem die Komödie H. 23/145 [eine ähnliche Geschichte bei Kern, »*Ägyptische Humoristen*«, in MSOS. IX, Abt. II, S. 34 Mitte], in der ein vom *Beng* [d. h. Haschisch] Rausch benommener Fischer auf der von Mondstrahlen übergossenen Straße, die er für ein glitzerndes Gewässer hält, zum Fischfang auszieht, um schließlich einen — Straßenköter zu angeln[3])]].

Nicht minder war und blieb die Freude an der Musik — trotz aller Streitschriften der Theologen und Moralisten (z. B. Ibn abî 'd-Dunjâ's: »*Kitâb ḏamm el-malâhî*) — bei Hoch und Nieder lebendig und in den Ländern des Islams überall und zu allen Zeiten verbreitet[4]).

preßt oder trägt, verflucht." Ihm erwiderte Nûr eddîn: „So hör' doch von mir zwei Worte!" Der Scheich sagte darauf: „Sprich!" Da begann Nûr eddîn: „Wenn der Esel hier verflucht wird, trifft Dich dann von seiner Verfluchung etwas mit?" „Nein", erwiderte der Scheich. „Nun gut", fuhr Nûr eddîn fort, „nimm diesen Dînâr, diese zwei Dirhem's, besteig' den Esel und mach' in einiger Entfernung [vom Laden] Halt! Und findst Du einen, der solchen zu kaufen sich anschickt, so ruf' ihn und sag' zu ihm: „Nimm diese zwei Dirhem's [Trinkgeld]; kauf 'mir für einen Dînâr Wein und lad' ihn auf den Esel." So hast Du ihn weder getragen noch hergestellt noch ihn gekauft, so daß Dich die Verfluchung auch nicht treffen kann." — Ähnlichen (scherzhaft-beschönigenden) Sophistereien begegnen wir bei den Dichtern, die den gekochten Wein besingen und anpreisen, weil er bereits des »Feuers Glut« auf sich genommen und so den Trinkenden frei ausgehen läßt (El-Maṭrânî. Ṯa'âlibî *Ah.* 57 = *Mt.* 284; Ibn el-Mo'tazz: *Mt.* 284).

[1]) Lane 335 und 94: »'Boozeh' or 'boozah' an intoxicating liquor made with barley bread, crumbled, mixed with water, strained and left to ferment, is commonly drunk by the boatmen of the Nile and by other persons of the lower orders.«

[2]) Snouck-Hurgronje II/13.

[3]) Weiteres in dem Abschnitt über »Humor und Witz« in 1001 Nacht.

[4]) Aubin 308: Die Musik erscheint wirklich als der unentbehrliche Schmuck des Lebens. Ohne Musiker und Sänger kein Fest in der Familie, keine Nsaha in der Gesellschaft. — Ähnlich Lane 353: »The Egyptians in general are excessively fond of music; and yet they regard the study of this fascinating art (like dancing) as unworthy any portion of the time of a man of sense; and as exercising too powerful an effect upon the passions, and leading a man into gaiety and dissipation and vice. Hence it was condemned by the Prophet; but it is used notwithstanding even in religious ceremonies« usw., und Bel 48: »Le musulman tlemcenien est très amateur de chant et de musique. En dehors des fêtes publiques ou privées, des mariages et des réunions d'amis, auxquelles sont conviés des

Ganz besonderes Ansehen aber genoß die Musik zur Blütezeit des Chalifats in Bagdad, wo ihr am Hofe das lebhafteste Interesse entgegengebracht wurde. Von Hârûn er-Rašîd ist es zur Genüge bekannt, daß er für Musik und Gesang Unsummen opferte. Guten Sängerinnen gegenüber kannte seine Freigebigkeit — oder, wenn wir es anders betrachten wollen, Verschwendungssucht — keine Grenzen, und wenn wir den Berichten des »*kitâb el-Aghâni*« trauen dürfen (XVI/136 = Bouvat 52 [1])), muß die Musikliebhaberei die Einkünfte ganzer Provinzen verschlungen haben, was allerdings nur insofern möglich war, als Staatsschatz und Privatschatulle für den Fürsten der Gläubigen eins waren. Des gleichen Ansehens wie Ibrâhîm el-Mauṣilî bei Hârûn erfreute sich sein Sohn Isḥâq bei el-Ma'mûn, und von beiden haben uns die 1001 Nacht-historien [zum Teil natürlich aus andern Quellen als dem »*kitâb el-Aghâni*« geschöpft] unterschiedliche Geschichtchen und Anekdoten aufbewahrt, wie z. B. die Erzählung (H. 8/88 ff. = 8/259 und Chauvin Nr. 225 ff.). An einer Stelle (H. 19/102 = 11/406/11: *Tuḥfat el-ḳulûb und Hârûn er-Raschîd*) lesen wir, »daß der Fürst der Gläubigen den Isḥâq b. Ibrâhîm so gern gehabt habe, daß er ihm ein besonderes Schloß habe zur Verfügung stellen lassen, wo er die Sklavinnen in Musik und Gesang unterrichten ließ, um sie dann nach ihrer Ausbildung dem Chalifen vorzuführen«, und Isḥâq hatte dafür die Verpflichtung (H. 19/109 = 11/419/13), die Mädchen, deren Gesang ihm gefiel, vor dem Fürsten der Gläubigen vorsingen zu lassen. An einer andern Stelle (in der gleichen Erzählung, vgl. H. 19/111 = 11/425/2) berühmt sich Hârûn sogar, mehr von der Musikkunst zu verstehen als irgendein anderer, und nicht selten sind die Episoden, in denen Hârûn, von dem Gesang einer Sängerin angezogen, plötzlich inkognito oder auch in absichtlicher Verkleidung seinen Besuch in fremden Häusern abstattet. So z. B. H. 6/102 = 7/78/14 ff., H. 6/103 = 7/80/2 (*'Alâ' eddîn abû 's Šâmât*); H. 1/82 u. = 1/174/3 (*Der Lastträger und die drei Mädchen*); H. 2/141 = 3/144/1 (*Enîs el-ǧelîs*), wo der (als Fischer verkleidete) Chalife zur Nûr eddîn sagt:

»Du hast Dich gegen mich nobel gezeigt, doch — um Deine Wohltat voll zu machen, erbitte ich von Dir ein Lied von dem Mädchen, das sie uns vorsingen mag, damit ich sie höre.«

Doch mag es an diesen (leicht zu vermehrenden) wenigen Beispielen genügen; außer Frage steht jedenfalls, daß man der Musikkunst

musiciens et des chanteurs, les cafés maures, en été surtout, sont transformés le soir en véritables café-concerts« usw.

[1]) »Hârûn, dont les attentions pour Danânîr excitèrent la jalousie de Zobaida venait souvent chez Yaḥyâ pour l'entendre. Il lui donna une fois un collier valant 30 000 dînâr's.« Vgl. auch die Episoden: Kremer 2/65 und 2/67.

und -liebhaberei in den islamischen Ländern bei Hoch und Nieder gleich lebhafte Pflege angedeihen ließ und daß den über diese Betätigung absprechend urteilenden religiösen Bestimmungen nie sonderlich Beachtung geschenkt wurde. Dafür sprechen nicht nur die Erzählungen aus 1001 Nacht, sondern auch gleicherweise die Bemerkungen der Schriftsteller, die wir in den Noten bereits zitiert haben [Lane, Aubin Bel usw.] [1]).

Gegenüber der großen Reihe von Geschichten, die — wie oben aufgezeigt — zum mindesten als religiös indifferent zu werten sind, findet sich aber auch eine ganze Anzahl Erzählungen, in denen das religiöse Moment stärker betont erscheint, ja sogar in direkt tendenziöser Weise zum Ausdruck gebracht wird. Wenn nun auch die Gleichartigkeit der Tendenz diesen in Frage stehenden Romanen und Novellen den Stempel einer gewissen Ähnlichkeit in psychologischer Beziehung aufdrückt, so ist doch andrerseits die besondere Färbung der einzelnen Stücke, die wieder in der historischen Genese ihre Motivierung hat, ganz unverkennbar. Zuerst haben wir da den großen — der

[1]) Auf einiges andere, hier vorläufig nur Angedeutete, soll in einem andern Zusammenhang noch einmal des näheren eingegangen werden (Luxus, Totenklage, Absolutismus, Heiligenkult usw.). Doch soll hier noch auf eine, immer noch nicht einwandfrei geklärte Frage Bezug genommen werden, nämlich die Bilderfrage. Ohne zu dem Problem »verboten oder erlaubt« hier weiter Stellung zu nehmen [eine erschöpfende Darstellung erscheint von Herrn ʿAlî ʿEnânî in MSOS. 1919], möchte ich nur die betreffenden Stellen zitieren; natürlich ist ein ganzer Teil der Zitate aus Geschichten nicht-islamischer Provenienz. Vgl. ferner auch außer Chauvin's »*Défense des images*« noch Kremer 2/302 Anm. 4; Snouck-Hurgronje II/219; Doutté 16; Lane (chapter III: »*Ritual and moral laws*«) p. 95 Anm. 4; Lane-Poole 15 u. — H. 7/59 = 7/277/7 (lies nach Cairo بصور الطيور!): »Zumurrud fertigte einen seidenen, gestickten Vorhang an, den sie mit Figuren von Vögeln und allen nur denkbaren wilden Tieren verzierte. H. 1/181 u. = 2/48/3 *Nûr eddîn und Šemseddîn*: Ein goldgewirktes Gewand mit Figuren von Vögeln und wilden Tieren; H. 4/64 und H. 4/82/4 (*ʿAzîz und ʿAzîze* — fehlt bei Habicht): Ein Stück Linnen mit Gazellenstickerei; H. 22/106/13 (= Nöldeke »*Doktor und Garkoch*« 40/1): Vorhang mit Abbildung zweier Löwen; desgl. 2/326/2. Ferner H. 10/133 und 134 = 6/392/6 (*Messingne Stadt*) und H. 7/23 Mitte (Abbildungen von Vögeln und Tieren) fehlt in Habicht's Text 7/231; H. 12/165. 166 = 5/191: Bild der Taube, des Taubers und des Vogelstellers (*Ḥajât enmuſûs und Abdešîr*); H. 16/129 ob. (*Ibrâhîm und Ǧemîle*) = Chauvin Nr. 218: Ein Frauenbildnis; desgl. H. 13/80 = 7/221/9 (*Seif el-mulûk*); H. 10/174 = 12/300 (*Der Goldschmied, der sich in ein Bild verliebte*). Vgl. auch Stumme, *Tun.* 80 paen.; H. 21/181 (Skulpturen und Malereien); H. 24/63 (*Die Liebenden aus Syrien*): Anfertigung einer Statue; H. 20/120 (*Zain el-aṣnâm*): *Geschichte der 9 Statuen*; H. 2/174 = 5/9/10 (*Ghânem*): Menschenähnliche Holzfigur; H. 16/34 = 8/168/9 (*Kalʿâd und Šimâs*): Bild eines Knaben. — Bildnisse auf Goldstücken H. 21/63 (*ʿAlî Bâbâ*); HN. 187 = 8/219/2 = H. 8/51 ult. (*Chosrau und Schîrîn*). Vgl. auch noch das 4/177/11 genannte »قصر التماثيل«.

ʿAntargeschichte nachgeahmten — Heldenroman von *Gharîb und ʿAǧîb*, dessen äußere Einkleidung im wesentlichen das Beduinenmilieu darstellt. Die vielen, in der Erzählung enthaltenen Konversionen [H. 11/147, 11/119, 11/120, 11/87, 11/77, 11/72, 11/215, 11/183] dürften jedoch wahrscheinlich die Zutat einer späteren Zeit sein, in der solche Episoden vom Volksgeschmack besonders goutiert wurden, wie es für das Ägypten der Kreuzfahrerzeit typisch ist. — In der Tat haben all' die Bekehrungsgeschichten neben dem religiösen Pathos auch noch einen unverkennbar nationalistischen Einschlag. In den älteren Romanen richtet sich die Spitze vor allem, ja beinahe ausschließlich, gegen die Magier (Zoroastrier), gegen die ein richtiger Religions- und Rassenhaß bestand, wie z. B. aus den Geschichten von *Ḥasan el-Baṣrî, Asʿad und Amǧad* u. a. ersichtlich ist [1]). [Bekehrung des Magiers Bahrâm H. 6/47 = 3/318/13]. Eine noch viel wichtigere Rolle aber spielten diese Konversionstendenzen in den späteren Erzählungen ägyptischer Provenienz. Ich möchte hierfür nur auf die Geschichten von *Nûr-eddîn und Mirjam, der Gürtelmacherin*, verweisen, die vor dem Chalifen so schön ihr moslemisches Glaubensbekenntnis ablegt (H. 15/91 = 10/415) und die des *Oberägypters und seines fränkischen Weibes* (10/427 = H. 15/98); weitere Stücke sind [vgl. Chauvin Nr. 137 ff.] die Geschichte vom *»bekehrten Prior«* (8/278 ff. = H. 8/96 ff.), *ʿAlî Zîbaḳ* (mit der Bekehrung der Jüdin Qamarîje bint ʿAḏra: H. 12/131 = 9/302/7), *Mesrûr und Zain el-mawâṣif* (H. 14/186 = 10/201), *Soleimân ben ʿAbdelmelik* (Bekehrung der Prinzessin Qamar el-Azraq: HN. 142); vgl. ferner die Volkslegende von dem Scheich *Ǯûsuf abû 'l-Ḥaǧǧâǧ* (Bekehrung der christlichen »Pharaonen«tochter Tharzah vgl. Legrain 65. 72). Ebenso hoch wie die Bekehrung zum Islam wurde auch die ihm in widrigen Umständen gehaltene Treue gewertet (vgl. *ʿAlî Šâr und Zumurrud* [H. 7/65 = 7/283/11]:

Der Nazarener sagt zu ihr [Z.]: »Bei der Wahrheit des Messias und der heiligen Jungfrau, gehorchst Du mir nicht und bekehrst Du Dich nicht zu meiner Religion, dann werde ich Dich auf alle denkbare Art zu martern wissen.« Da entgegnete ihm Zumurrud: »Schneidest Du auch mein Fleisch in Stücke, so werde ich doch nicht von der Religion des Islam lassen.«

Ebenso standhaft zeigt sich auch Mirjam die Gürtelverfertigerin, die an ihrem neuen Glauben zähe festhält und ihren Bruder Bertaut, nachdem sie seine Aufforderung zum Abfall vom Islam mit den überzeugten Worten: »Nie und nimmer! kehrt je wieder, was verstrichen, oder wird wieder lebendig, wer einmal gestorben? Bei Gott! Nicht will ich ablassen von der Religion Moḥammeds, des Sohnes des ʿAbd-

[1]) Die Einzelheiten werde ich später in einem andern Zusammenhang geben.

allâh, wo sie doch die Religion der Rechtleitung ist, und selbst wenn ich des Todes Becher zu trinken bekäme«, energisch zurückgewiesen, nach einem erbitterten Turnier mit einem Schwertstreich vom Pferde haut [10/403/11 ff. = H. 15/84]; und Ḥasan el-Baṣrî, der sich lieber halb zu Tode peitschen läßt, als auf die Versprechung des Magiers, gegen Übertritt zum Feuerdienst ihm sein halbes Besitztum und die Hand seiner Tochter zu überlassen, einzugehen [H. 13/141 = 5/282/10]; auch die Episode in *Gharîb und ʿAǧîb* [H. 11/146 = 9/108—109] wäre hier noch zu nennen. Eigentümlicherweise wurde dagegen auf die Bekehrung von Juden augenscheinlich kein Wert gelegt, wobei es nicht recht ersichtlich ist, ob die wahrscheinliche Aussichtslosigkeit eventueller Versuche oder die Geringschätzung und Verachtung der Muslims den Grund zu dieser Tatsache abgab; vielleicht könnte man aus einer Stelle [H. 14/117 = 4/327] [1]) eher letzteres schließen.

Der Fischer Chalife sagte zu dem Juden: »Ich will von Dir [als Preis für meinen Fisch] nur zwei Worte.« Da erblaßte des Juden Farbe und er meinte: »Du willst mich wohl meine Religion verleugnen lassen? Scher' Dich weg von mir!« Chalife aber entgegnete ihm: »Bei Gott, o Jude! wolltest Du auch Moslem werden, so würde es weder den Moslem nützen noch den Juden schaden; bleibst Du aber bei Deinem Unglauben, so schadet es weder den Moslems noch nützt es den Juden.« usw.[2]).

Recht skrupellose Form zeigen einige Episoden in diesen Konversionsgeschichten, besonders die Bekehrung der Qamarîja, Tochter des Juden ʿAḏra, die — sozusagen eine ins Maßlose verzerrte Jessica — nicht nur ihres Vaters Schätze, sondern sogar seinen eigenen Kopf dem ʿAlî Zîbaḳ als Brautgabe bringt (H. 12/131 = 9/302). Kaum weniger kraß ist die Episode von der Ḥusn Mirjam (in *ʿAlâʾ eddîn abûʾš Šâmât*), die ihren Vater dem Helden der Geschichte selbst in die

---

[1]) Etwas kürzer ist die Fassung bei Habicht: »Bei Gott, oh Jude! mir verschlägt es und nützt es nichts, ob Du nun Moslem wirst oder Nazarener.« Vgl. übrigens die Stelle im »*Kaufmann von Venedig*« (3. Akt, 5. Szene): »Jessica: Ich werde durch meinen Mann selig werden, er hat mich zu einer Christin gemacht. Lanzelot: Wahrhaftig, da ist er sehr zu tadeln. Es gab unser vorher schon Christen genug, grade soviel, als nebeneinander gut bestehen konnten. ..... Jessica (zu Lorenzo) ..... Lanzelot und ich, wir sind ganz entzweit. Er sagt mir grad heraus, im Himmel sei keine Gnade für mich, weil ich eines Juden Tochter bin und er behauptet, daß Ihr kein gutes Mitglied des gemeinen Wesens seid, weil Ihr Juden zum Christentum bekehrt .....«

[2]) Interessant ist die Bemerkung Lane's (280): »With the religious zeal of the Muslims I am daily struck; yet I have often wondered that they so seldom attempt to make converts to their faith. On my expressing my surprise . . . at their indifference with respect to the propagation of their religion contrasting it with the conduct of their ancestors of the early ages of el-Islam, I have generally been answered: »Of what use would it be if I could convert a thousand infidels? Would it increase the number of the faithful? By no means: The number of the faithful is decreed by God and no act of man can increase or diminish it.«

Hände spielt, der ihn dann ob seiner Weigerung, die christliche Religion zu verleugnen, erdolcht (H. 6/149 = 7/142):

»Als der König (aus seiner Betäubung) erwachte, fand er 'Alâ' eddîn und seine Tochter auf seiner Brust knieend. Da sagte er: Warum, meine Tochter, hast Du so an mir gehandelt? Sie entgegnete: Ich war Deine Tochter, doch bin ich zum Islam übergetreten, denn die Wahrheit ward klar und ich folgte ihr, und dem Trug [dem Eitlen] entsagte ich; so bin ich nun Deiner los und ledig in dieser und jener Welt. Bekehrst Du Dich nun zum Islam, so wird es uns eine Freude sein, wo aber nicht, so verdienst Du (nicht mehr als) den Tod. In gleicher Weise redete ihm auch 'Alâ' eddîn zu. Da er aber sich dessen weigerte, so zog 'Alâ' eddîn einen Dolch und schnitt ihm die Kehle von einer Ader zur andern ab.«

Den Bekehrungserzählungen stehen psychologisch die Geschichten nahe, in denen Wunder für die Wahrheit und Kraft des Islam zeugen müssen. Eine Stelle ist schon in der Geschichte von *Gharîb und 'Aǧîb* erwähnt worden, nämlich die Episode, wo Gharîb und Sahîm ob ihrer Weigerung, das Feuer anzubeten, diesem geopfert werden sollen, aber durch ein zweimaliges Wunder gerettet werden (H. 11/146 = 9/108—109). Ein anderes Wunder »ad majorem gloriam religionis Islamicae« ist die von dem Propheten el-Chiḍr bewirkte Verwandlung der Götzendiener, die sich weigern, Moslems zu werden, in Stein (*'Abdallâh ibn Fâḍil* vgl. H. 17/89 und Chauvin V/2) [1]).

Verhältnismäßig ganz gering endlich ist die Zahl der Erzählungen, die eine religiös-erbauliche Tendenz verraten. Am markantesten dürfte hierfür wohl das Beispiel der Geschichte der *messingnen Stadt* (HN. 284 ff., H. 10/99, 6/334 ff.) sein, die gerade den düsteren, fast pessimistischen Einschlag des Islam hervorkehrt, wie er in dem bekannten Ḥadîṯ (6/356/4) [2]), »daß die Welt keinen Mückenflügel wert sei«, zum Ausdruck kommt. Außerdem wäre hier noch die Geschichte von Hârûn's Sohn, die in das Fromm-Asketische hinüberspielt, zu erwähnen (H. 8/71 = 8/234 ff.) [3]).

Glaube und Aberglaube.

In weit höherem Maße noch als bei uns das »Buch der Bücher«, die Bibel, bildet für den Muslim »das Buch« schlechtweg das A und O alles Wissens und Wissenswerten, die Grundlage seiner Anschauungen und Lebensgewohnheiten. Kein Wunder, daß er deshalb in allen Lebenslagen darauf zurückgreift, um im Inhalt seiner Sûren sich für seine religiösen und praktischen Bedürfnisse Rats zu erholen. Eine besondere Bedeutung darf die Fâtiḥa, deren Kenntnis auch für den weniger

[1]) Fehlt bei Habicht.

[2]) Fehlt H. 10/107 unten.

[3]) Eine damit wohl identische Erzählung gibt Lane-Poole (53) von *'Alî dem Lieblingssohn des Chalifen el-Ma'mûn.*

gebildeten Muslim unerläßlich ist, vor all' den übrigen Koransûren beanspruchen. Ihre Rezitation pflegt die — beinahe unumgängliche — Einleitung zu jedem einigermaßen bemerkenswerten Akt zu sein, indem sie der Handlung, der sie vorangeht, einen gewissen feierlichen Charakter verleiht, mag diese nun im Antritt einer größeren Reise, in der Besieglung eines freundschaftlichen Bundes, in dem Vollzug einer wichtigen Abmachung oder sonst irgend etwas bestehen [1]); vgl. H. 16/51 = 10/451/12:

Abû Ḳîr sagte darauf zu Abû Ṣîr: »Mein Nachbar! Wir sind nunmehr Brüder geworden und es ist kein Unterschied mehr zwischen uns. Deshalb wollen wir beide die Fâṭḥa daraufhin rezitieren, daß der, so von uns Beschäftigung findet, den, der keine findet, mit zu ernähren hat.«

H. 16/87 = 11/52 paen. (*ʿAbdallâh vom Meer und ʿAbdallâh vom Lande*):

»Wir wollen alle Tage hier zusammenkommen. Du bringst mir dann ein Geschenk von den Früchten des Landes, denn Ihr (Menschen) habt Trauben, Feigen, Melonen, Pfirsiche und Granatäpfel, und alles soll mir höchlichst willkommen sein. Wir (Seebewohner) aber haben Korallen, Perlen, Chrysolith, Smaragd, Rubin, mit denen ich Dir den Korb, in dem Du mir die Früchte bringst, füllen will. Was meinst Du nun dazu, mein Bruder?« Da erwiderte er ihm: »Die Fâṭḥa sei zwischen uns beiden auf dieses Wort.« Auf dies hin sagten beide die Fâṭḥa her.

H. 8/132 = 8/347 paen. (*ʿAlî der Kairenser*):

»Der König fragte (die Emîre): Nehmt Ihr ihn zu meinem Nachfolger an? Worauf sie insgesamt antworteten: Wir sind's zufrieden. Darauf sagten sie die Fâṭḥa's (!) her.«

Ferner H. 20/123/7 u. (vor Reiseaufbruch). 7/51/7 = H. 6/87 (*ʿAlâ' eddîn abû 's Šâmât*):

»Es pflegte zu dem Obmann der Kaufleute jeden Morgen, sobald er seinen Laden eröffnet hatte, der naqîb des Bazars zu kommen und die Fâṭḥa vorzutragen. An diesem

[1]) Vgl. Doutté 377 Mitte; Snouck-Hurgronje II/35 Mitte: »Mit dieser Rezitation besiegelt man alle wichtigen Entschlüsse, Beilegung von Streitigkeiten, schließt man fast alle bei Heiligengräbern hergesagten Gebetsformeln, begrüßt man frohe Nachrichten. Kaufleute, die sich über den Preis der Ware nicht einigen können, suchen in gemeinsam rezitierter Fâṭḥa neue Kraft zum Entschluß usw. Man sagt denn auch von dem vor kurzem in eine Zunft Aufgenommenen: Er hat beim Scheich die Fâṭḥa rezitiert. Ebd. 54/1 und Note 1; 60 (an Heiligengräbern); 159 (Bekräftigung von Verabredungen); 176 (bei Brautzügen); 180. Stumme, *Trip.* 149 Mitte, 152. — Legrain 90 (während der Prozession). — Reinfried 40 (Note 1). — Lane 305: »In general a quarrel terminates by one or both parties saying: Justice is against me. Often, after this, they recite the fâṭḥa together; and then sometimes embrace and kiss one another.« — Rezitation der Fâṭḥa bei der Austreibung des Fiebers vid. Canaan 130; vgl. auch H. 20/109 = Zotenberg 78/13: »Der (als die heilige Fâṭma) verkleidete maghribinische Zauberer legte seine Hand auf die Leidenden und rezitierte für den einen die Fâṭḥa, für den andern eine Sûre aus dem Korân und betete für den Dritten, ...« Stumme, *Tun.* 67 Mitte wird die Fâṭḥa als Zaubergebet gesprochen. Schwally 35: »Wenn sich zwei Parteien nicht einigen wollen, so werden sie ... vor die Richter gezerrt, bis ... sie sich die Hand reichen und vor einem Koranexemplar gemeinsam die Fâṭḥa aufsagen«; ibd. 25.

Morgen jedoch stellte er sich jedoch nicht ein. Als ihn nun der Obmann der Kaufleute holen ließ und ihn fragte, warum er die Kaufleute nicht versammle wie gewöhnlich, erwiderte ihm der naqîb des Bazars, man wolle ihn seiner Stellung entkleiden . . . und deshalb die Fâṭḥa bei ihm nicht rezitieren.«

H. 11/10 u. = 9/320/13 [: *Dschûdar-Roman*], wo der maghrebinische Schätzesucher, ehe er mit Dschûdar ein Abkommen schließt, gemeinsam mit ihm die Fâṭḥa rezitiert. — In eine andere Sphäre, nämlich das Grenzgebiet zwischen Glauben und Aberglauben, gehören die sogenannten »Schutzsûren« (Sûre 113, 114): *el-muʿawwiḏatâni* (vgl. Kremer 2/262; Canaan 121, Doutté 89 und 217):

»Im Namen des allbarmherzigen Gottes! Sprich! Ich nehme meine Zuflucht zum Herrn der Morgenröte vor dem Übel dessen, was er geschaffen, vor dem Übel der Nacht, wenn sie sich einstellt, vor dem Übel derer, welche auf die (Zauber) Knoten blasen und vor dem Übel des Neiders, wenn er neidet.«

»Im Namen des allbarmherzigen Gottes! Sprich! Ich nehme meine Zuflucht zum Herrn der Menschen, dem König der Menschen, dem Gott der Menschen, vor den üblen Einflüsterungen des Teufels, der Übles einbläst in die Herzen der Menschen, und vor den Dschinnen und Menschen.«

Wie wir aus den Stellen in 1001 Nacht ersehen, bediente man sich ihrer als Schutz gegen den »bösen Blick« (H. 4/95 ult., H. 19/155/6), wie auch bei Gefahren in Stunden der Not und Anfechtung (H. 10/128/1 [1]), H. 5/122 [2])); ferner 11/459/6 = H. 19/127 (*Tuḥfat el-ḳulûb*):

»Sie [Tuḥfa] weinte bitterlich [in Sehnsucht nach ihrem Herrn Hârûn er-Raschid], als sie plötzlich ein Blasen hinter ihrem Rücken verspürte. Sie drehte sich um und gewahrte ein Haupt ohne Leib mit der Länge nach geschlitzten Augen, das so groß war wie ein Elefantenkopf oder noch größer, das ein Maul hatte wie ein Ofen, hervorstehende Zähne (Hauer) wie Enterhaken und Haare, die bis auf den Boden schleiften. Da rief Tuḥfa aus: „Ich nehme meine Zuflucht bei Gott vor dem gesteinigten Satan" und rezitierte die beiden Schutzsûren, während das Haupt sich ihr näherte.«

In dieses Grenzgebiet von Glauben und Aberglauben gehört auch die Überzeugung von der magischen Kraft des Namen Gottes [3]), insbesondere des »höchsten Namens« und die Überzeugung von der übernatürlichen Wirkung des Gebets [4]). Des-

---

[1]) Fehlt bei Habicht 6/387/2 und HN. 316 unten.

[2]) Fehlt ebenfalls bei Habicht 3/177/8.

[3]) Darüber weiteres bei Canaan 107: Gott hat mehrere Namen, die seinen verschiedenen Eigenschaften entsprechen, und jeder dieser Namen ist heilig und kräftig. . . . . Jeder dieser Namen birgt in sich eine göttliche Kraft. . . . . Die Wirkungen des wirkungsreichsten Namens »allâh« sind sehr mannigfach. — Kremer 2/38: Von den Juden hatte man schon früh die Vorstellung von der Heiligkeit des Namens Gottes herübergenommen, und als später die Kabbalisten die Idee von dem großen Namen Gottes verbreiteten, mittels dessen man übernatürliche Kraft erlangen und Wunder wirken könne, fand auch dieser Aberglauben bei den Mohammedanern Anklang; vgl. auch Doutté 206.

[4]) Um eine Zauberformel (oder ein Zaubergebet?) scheint es sich H. 12/105/3 = 9/263/12 (*Delîla*) zu handeln, wo die Zainab, der Delîla Tochter, über der verschlossenen

halb wurde mit den »hohen Namen« auch gern bei allerhand Zauber, Beschwörungen u. dergl. operiert, so z. B. (*Bedr Bâsim*) H. 13/41 = 10/39/11:

»Die Königin nahm eine Schale Wasser in ihre Hand ..... und besprach es mit unverständlichen Worten, goß es über ihn [d. h. den in einen Vogel verzauberten Bedr Bâsim] aus und sagte: Bei (der Wahrheit) dieses großen Namen und allen heiligen Schwüren (?) und bei Gott dem Erhabenen, Schöpfer Himmels und der Erde ..... verlaß' diese Deine Gestalt!«

In dem Märchen vom *Fischer und dem ʿIfrît* ist es die Wundermacht des höchsten Namens, mit dessen Hilfe Salomo die widerspenstigen Dämonen in die kupfernen Flaschen bannt und durch die Versenkung in die Tiefe des Meeres dann unschädlich macht (H. 1/38 = 1/75/9).

»(Der ʿIfrît erzählte): „Als Salomo meiner ansichtig ward, da forderte er mich zur Unterwerfung auf. Ich aber weigerte mich dessen, und so ließ er diese kupferne Flasche holen und mich darin einsperren. Dann schloß er sie über mir zu mit Blei und prägte den höchsten Namen Gottes darauf ein.“«

Ibid. (H. 1/40 = 1/78/2):

»..... Darauf sagte der Fischer: „Bei dem höchsten Namen Gottes, der auf Salomos Siegel eingegraben ist, willst Du mir, wenn ich Dich etwas frage, wahrhaftig Antwort geben?“ Der ʿIfrît jedoch erzitterte und erbebte, als er des höchsten Namens Gottes Erwähnung tun hörte.«

H. 5/124 = 3/179 (*Qamar ezzemân*):

»Als so die Dschinnenmaid Maimûne flog, hörte sie das Geräusch von Flügeln in der Luft. Sie näherte sich ihm und erkannte einen ungläubigen Dschinn namens Dahnasch, auf den sie [wie ein Raubvogel] zuschoß. Als dieser sie nun seinerseits erkannte, da überkam ihn die Furcht vor ihr, so daß er zitterte und sie um Schutz [Gnade] anflehte mit den Worten: „Ich beschwöre Dich bei dem höchsten Namen Gottes, dem gepriesenen und verehrungswürdigen, hab' Mitleid mit mir und tu' mir nichts zu leide!“ Da sagte sie: „Wahrhaftig! Du hast mich mit einem gewaltigen Schwur beschworen .....“«[1]).

Was die übernatürliche Wirkung des Gebets anlangt, so läßt sich hier die Scheidung zwischen Glaube und Aberglaube noch viel schwieriger vornehmen, denn die Überzeugung von der Möglichkeit der Wunderkraft eines Gebets [cf. z. B. Belâḏorî 228/14] bildet ja zunächst einen integrierenden Bestandteil einer jeden positiven Religion. Deshalb kann die Entscheidung darüber, was als Glaube, was als Aberglaube zu betrachten sei, wo ersterer aufhöre und wo letzterer anfange, auch nicht in all-

---

Tür die Namen der »umm Mûsâ« rezitiert, worauf dann diese ohne Benutzung eines Schlüssels von allein aufspringt.

[1]) Vgl. Lane 263 ult.: »The highest attainment in divine magic consists in the knowledge of the „ism el-aʿẓam“ ..... which is generally believed, by the learned, to be known only to prophets and apostles of God. A person acquainted with it can, it is said, by merely uttering it, raise the dead to life, kill the living, transport himself instantly wherever he pleases and perform any other miracle.« Vgl. auch Doutté 203 ff.

gemein gültiger Weise getroffen werden [1]), vielmehr ist es Empirie und Verstand, die jeweils die ungefähre, natürlich ständig fließende Grenze ziehen müssen. — Analog der [aus den angelsächsischen Ländern stammenden] »christian science«, die Heilkunst und Heilmittel verschmäht, muß auch im Volksglauben des Islams — und nicht einmal allein da [2]) — das Gebet gegen Leiden physischer und psychischer Art helfen (11/199 = H. 18/191). Vornehmlich die durch den Einfluß der »Dämonen« verursachten Krankheiten (Irrsinn, Epilepsie) können allein durch die magische Wirkung von Gebeten, die freilich mit Beschwörungen unmittelbar Hand in Hand zu gehen pflegen, behoben und geheilt werden [3]). — Eine besonders charakteristische Stelle für die magische Kraft des Gebets finden wir H. 17/103 [4]), wo dem Frühgebet der zweimaligen Beugung und jedem Diener Gottes, der dasselbe ständig verrichtet, Gewalt über alle Scharen der Dschinn zugesprochen wird. Ähnliches in der (übrigens nicht arabischen) Erzählung von dem »*Prinzen und der Ghûl*« (HN. 167 = H. 10/157 = 12/272/3):

»Da erhob der Prinz seinen Blick zum Himmel, läuterte sein Herz zum Gebet und rief: „O Gott! Bei Dir such' ich meine Hilfe vor dieser Geschichte, die mich bekümmert (hat)", worauf er auf die Ghûl hinwies, die alsbald (vom Pferd) zur Erde stürzte und zu verbrannter Kohle zerfiel«

und der Legende von dem *frommen Negersklaven* (H. 9/20 ff. = Chauvin Nr. 353) [4]), dessen Gebet um Regen bei Gott Erhörung findet [5]).

Es erübrigt sich noch, am Ende dieses Abschnitts einige Worte über den Heiligenglauben und Heiligenkult zu äußern, der im späteren Islam bis auf die Gegenwart bekanntlich eine so große Rolle spielt. In 1001 Nacht erscheint diese Äußerung des religiösen Lebens verhältnismäßig schwach ausgeprägt; nicht, als ob sie vollständig fehlte, aber immerhin sind es nur wenige Stellen, die den Heiligenglauben zum Ausdruck bringen [6]) (H. 6/92. 94 = 7/59. 65. 66: *'Alâ' eddîn abû 'š Šâmât*):

---

[1]) Der rationalistische Gesichtspunkt scheidet hier bei volkspsychologischen Fragen natürlich ganz aus.

[2]) So sagt 'Abdelmu'min el-Iṣfahânî (Übers. der »*aṭbâq ed-ḏahab*« Nr. 52), »anstatt zu einem Arzt (und gar noch einem christlichen oder jüdischen) zu gehen, mög' der Muslim bei einer Krankheit lieber im Korân seine Heilung suchen«.

[3]) Das Weitere bei dem Abschnitt »Beschwörungen« im Kapitel »Aberglaube«.

[4]) Fehlt bei Habicht.

[5]) Das Gebet um Regen »*istisqâ'*« gehört allerdings in den offiziellen Rahmen des orthodoxen Islam; vgl. Reinfried 47 f., Doutté 305, Aubin 377 (Canaan 38). Vgl. auch: »*Le miracle de l'eau*« Legrain 55, Huart 1/177 unten.

[6]) Dieser Umstand weist natürlich auf das verhältnismäßig hohe Alter der Mehrzahl der Erzählungen.

»Dann kaufte der Chodscha eine Kerze und eine Decke für den *Scejjid* ʿAbdelqâdir el-Ǧîlânî . . . . . und sie veranstalteten in dieser Nacht ein „maulid" [und ein Fest zu Ehren des Scheichs ʿAbdelqâdir el-Ǧîlânî] [1])« . . . .

(7/65 = H. 6/94):

»Da hob der Beduine seine Lanze, um sie ʿAlâ' eddîn in die Brust zu stoßen [lies: jaġrizuhâ], da rief ʿAlâ' eddîn: „Deinen Segen, oh mein Herr ʿAbdelqâdir el-Ǧîlânî!" Und da gewahrte er eine Hand, die die Lanze von seiner Brust ablenkte.«

(In der gleichen Geschichte: 7/66 = H. 6/95):

»Und ʿAlâ' eddîn stieg auf einen Balken der Zisterne und streckte sich aus, indem er sich schlafend stellte und sagte: Oh Du gütiger Verhüller, (breite) Deine Hülle (über mich), und Du, meine Herrin [sejjidatî] Nefîsa, jetzt ist's Zeit für Deine Hilfe! Und da stellte sich ein Skorpion ein, der den Beduinen in die Hand stach.«

In der Erzählung des *sechzehnten Moqaddem* (Polizeisergeanten) heißt es (H. 19/99 = 11/399/10 cfr. CHAUVIN Nr. 426):

»Der Straßenräuber warf mich zu Boden und kniete auf meine Brust. Da rief ich, indem ich den Schutz des „Scheichs der Pilger" [2]) suchte: „Nimm mich in Schutz vor diesem Missetäter!" Und schon hatte er sein Messer gezogen, mich abzuschlachten, da tauchte ein mächtiges Krokodil aus dem „Meer" [dem Nil] und schnappte den Kerl von meiner Brust weg [3]).«

Die Emanation der Heiligen, deren der Volksglaube durch die Verehrung ihrer Reliquien und Grabstätten, ihre Anrufung und Erflehung teilhaftig zu werden hofft, ist die »*baraka*«, die wir natürlich auch in 1001 Nacht häufig erwähnt finden [4]).

H. 12/63 = 9/199/8 (»*Delîla*«):

»Chatún, die Frau des Emîrs Ḥasan, sagte ihrer Sklavin: Geh' (die Treppe) hinunter ..... und sprich zum Pförtner: „Laß die Scheichin zu (meiner) Herrin eintreten, damit meine Herrin von jener der „*baraka*" teilhaftig werde.«

H. 20/109 = ZOTENBERG 78:

»Der Agha der Eunuchen sagte zu der Herrin Bedr el-Budûr: „Dieser Lärm rührt wegen der Herrin [d. h. Heiligen] Fâṭma her. Wenn Du willst, so bringe ich sie her, damit Du der „*baraka*" von ihr teilhaftig wirst ..... (Als sie nun kam) erhob sich die Herrin

---

[1]) Fehlt bei HABICHT 7/59 ult.

[2]) So übersetzt H. aus mir unbekannten Gründen; im Text steht »الشيخ الحجاج«, was natürlich nur »der Scheich el-Ḥaǧǧâǧ« heißen kann.

[3]) Die »fünf Scheichs«, die in dem (H. 4/104 sich findenden) Gedicht in der Geschichte von *Tâǧ el-mulûk* angerufen werden [bei HABICHT fehlt diese Erzählung], kann ich weiter nicht nachweisen. — Ein fiktiver Heiliger ابو الكملات: 9/201 paen. = H. 12/65/1 (*Delîla*).

[4]) Es ist die »*baraka*« auch vom Heiligen weiterhin übertragbar; vgl. SNOUCK-HURGRONJE II/153: »Vom Menschen (und namentlich vom Kinde), der eben vom Grabe Mohammeds zurückkehrt, gehen auf allerlei Wegen verborgene Segnungen aus. Solchen küßt man die Hände, man berührt ihr Gewand und ersucht um ihre Fürbitte, alles wegen der »*baraka*«. — Ebd. II/230: »Die Muslims glauben, der Ort des Studiums sei gar nicht gleichgültig für die Früchte des Unterrichts; welchen Ort aber könnte man der heiligsten Moschee auf Erden vorziehen? Hier wird die Aneignung der Wissenschaft durch die „*baraka*" des Ortes erleichtert.« Vgl. auch DOUTTÉ 439.

Bedr el-Budûr, grüßte sie ..... und sagte zu ihr: Meine Herrin Fâṭma, mein Wunsch ist, daß Du dauernd bei mir bleibst, damit ich so die „*baraka*" von Dir empfange.«

Besonders bei Krankheiten gilt die Erlangung derselben als ein sicheres Mittel zur Heilung. HN 193:

»Un roi de l'ancien temps avait une jolie femme, dont il était fort amoureux. Un jour, elle lui demande l'autorisation d'aller chercher la baraka d'un saint, afin d'obtenir la guérison d'un malaise dont elle souffrait.«

Ebenso die (bereits oben schon zitierte) Stelle, wo der als die heilige Fâṭma verkleidete maghribinische Zauber durch Auflegen der Hand und Rezitation der Fâṭha und sonstiger Koransûren den Kranken und Leidenden seine »*baraka*« (und damit die Heilung) zukommen zu lassen sich den Anschein gibt [1]).

Der Aberglaube.

Nachdem wir bis jetzt das Grenzgebiet zwischen Glauben und Aberglauben behandelt haben, wollen wir nunmehr das Gebiet beleuchten, das mehr oder minder tatsächlich als reiner Aberglaube angesprochen werden muß; freilich werden wir im zweiten Teil dieses Kapitels schon wieder auf Phänomene stoßen, die — der orthodoxe Islam als Grundlage und Kriterium angenommen — doch auch wieder in das Grenzgebiet zwischen Glauben und Aberglauben herüberspielen.

Der Aberglaube ist eine für die Anschauungen und Vorstellungen des Orientalen typische Erscheinung, die sich von den ältesten Zeiten seines Schrifttums bis in die Gegenwart, ebensowohl bei den kulturell hochentwickelten Babyloniern als (wenn auch nicht in dem gleichen Maße) bei den primitiven Nomaden und Beduinen nachweisen und ins einzelne verfolgen läßt. Bei dem Hang der vorderasiatischen Völker zu religiöser Spekulation ist es naheliegend, daß ein großer Teil der Ideengänge des Aberglaubens nur Ableger und Auswüchse ehedem lebendiger religiöser Vorstellungen darstellen, während dagegen andere dem primitiven Nomadenleben entstammende Anschauungen (für die die altarabischen Lieder reiche Belege liefern), wie z. B. die Tieromina, das Wahrsagen aus dem Vogelflug u. a. m., sich mit religiösen Ideen im eigentlichen Sinn des Wortes kaum kombinieren lassen. — Von den Tieren, die am meisten Stoff zu abergläubischen Betrachtungen geliefert haben, wäre der Affe und die Schlange, sowie von den Vögeln der Rabe, die Eule und der Hahn zu nennen. Der »Rabe der Trennung« H. 3/180 ob., H. 19/146 ult. = 12/36/12 [*ġurâb el-bein*] ist schon ein den altarabischen Dichtern wohlvertrautes

[1]) Vgl. auch H. 17/113/13 und H. 18/191/9 — 11/198/9 (*Geschichte der unschuldig verdächtigten Frommen*).

Bild [1]); hauptsächlich wegen ihrer Vorliebe für den Aufenthalt an den von menschlichen Lebewesen verlassenen und deshalb unwirtlichen und unheimlichen Stätten [z. B. 10/121 = HN. 309: Geschichte der *messingnen Stadt*; ferner 1/127/2 = H. 1/67] gelten Raben und Eulen als Symbole des Unglücks. So finden wir H. 8/24 = 5/83/4 ff. [*El-Ward fî 'l-akmâm* und *Ins el-wuǧûd*]:

»Da merkte der Wezîr, daß seine Tochter entflohen war, und, wie er auf dem Dach des Schlosses einen Raben und eine Eule krächzen gewahrte, da hub er an, heftig zu weinen ..... und sagte [Ṭawîl]: Ich kam zum Haus meiner Freunde, um an ihnen [durch ihren Anblick] meiner Sehnsucht Feuer und Glut zu löschen; doch fand ich in ihm keine Freunde vor, sondern traf nur zwei Vögel, einen Raben und eine Eule, an [2].«

Daneben ist es besonders der Hahn, mit dem sich der Aberglaube der Volksphantasie beschäftigt; in 1001 Nacht kommt er öfter in den Zaubergeschichten vor, so z. B. H. 24/20, wo ein Talisman-Siegelring im Bauch eines Hahnes steckt [*Geschichte des Fischers und seines Sohnes*] H. 24/38 (und 41), wo ein weißer Hahn im 10. Monat als Zauber gegen Dämonen dienen soll; H. 7/32 = 7/242 [*Abû Moḥammed el-Kaslân*], wo ebenfalls ein weißer Hahn in Verbindung mit Zauber und Talismanen vorkommt [3]). — Von den Reptilien sind es vor allem die Schlangen, die eine dämonische Rolle spielen. Nach der An-

---

[1]) Vgl. Wetzstein 138, Note 22 zu S. 14—15; Z. 1.

[2]) Vgl. Reinfried 20, Note 1: »Gewisse Vögel galten als dämonisch, so der Rabe, der Specht, der Wiedehopf und die Eule« (Smith 152). — Canaan 44: »Das Krächzen der Eule ..... in der Nähe eines Hauses, wo ein Kranker liegt, gilt als ein ungünstiges Vorzeichen, welches auf einen Todesfall hindeutet. Selbst wenn niemand im Hause ist, wird dieser Tierlaut gefürchtet.« — Ähnlich Knortz 108—109. — White 2/259 (aus Sa'dî). »Sei die Überbringerin guter Nachrichten, oh Nachtigall — schlimme Nachrichten überlasse der Eule.« — Mauchamp 144: »Le cri du hibou porte malheur [Vuiller 65: Le cri du hibou est un signe de mort] ... et on ne doit pas prononcer le nom de cet oiseau; il faut dire: Celle de la nuit; ibd. 218: Tout ce qui est noir est bon contre le mauvais œil (de même contre le hibou et les diables).« — Vgl. auch die *griechischen Volkserzählungen* von Karkawitzas (Reclam 4896 pag. 72 ff.): »Ein Unglückszeichen«.

[3]) Zur Rolle des Hahnes im Aberglauben vgl. Salzberger 78: »Wenn der Hahn, der Verkünder des Lichts, kräht, so erschrecken die finstern Mächte, Genien und Satane« usw. — Reinfried 20: »Der über der Tür aufgehängte Kopf eines Hahnes vertreibt nach heutiger arabischer Vorstellung in der Geburtsstunde unreine Geister.« — Doutté 78: »Parmi les animaux, le coq est un de ceux qui sont le plus fréquemment utilisés par la magie; l'animal qui indique la lumière paraît aux yeux des barbares avoir de mystérieuses connaissances.« Löhr 37 ob.: »Ein Hahn — am besten ein weißer — wird an der Türschwelle des neuen Hauses zum Schutz gegen die bösen Geister geschlachtet«. — Canaan 56, Note 1: »Nach dem „*Kanz el-iḫtiṣâṣ*" soll auch der weiße Hahn dem Hause Glück bringen. Durch sein Krähen verscheucht er die Dämonen« usw. — Ibd. 38 (Regenprozession): »Eine alte Frau wird umgekehrt auf einen Esel gesetzt, in der Hand hält sie einen Hahn. In solchem Aufzuge ..... wird sie zum Ortsältesten, dem Schêch, geführt. Auf dem Wege dorthin ..... drückt sie den Hahn so lange, bis er kräht.«

sicht der mohammedanischen Theologen [eš-Šiblî Rez. 246] verkörpern sich die Dschinnen eben »in der Gestalt von Schlangen, schwarzen Hunden und im (Hauch des) Wind(es) oder, nach andern, in Schlangen, Skorpionen, schwarzen Hunden und Wesen, die sich beflügelt durch die Lüfte schwingen«. Entsprechend diesen, durch die »Wissenschaft« vertretenen Ansichten dürfen wir uns nicht wundern, auch im Volksglauben solche Anschauungen rezipiert zu finden; so z. B. H. 7/33. 34 = 7/244. 245 [*Abû Moḥammed el-Kaslân*], wo ein Kampf zwischen einer braunen und weißen Schlange erwähnt wird, deren letzterer Bruder ein gläubiger Dschinn ist; ebenfalls H. 1/146 = 1/324 ff. [*Geschichte des 1. Mädchens = Zobaide*], wo ebenfalls ein Kampf zwischen einer Riesenschlange [*ṯu'bân*] und einer andern Schlange [*ḥajje*] geschildert wird, welch' letztere sich in ein Mädchen verwandelt [und sich als Dschinnîje bekennt] [1] = H. 17/77 f. [*'Abdallâh ibn Fâḍil*] [2].

Weiter wäre von den »dämonischen« Tieren noch der Affe zu erwähnen, der im Aberglauben und Zauberwesen ebenfalls in markanter Weise hervortritt und in den Verwandlungsepisoden [3] der Erzählungen in 1001 Nacht vorkommt. So finden wir einen Affen als Dschinn in der Geschichte *Moḥammeds, des Sultans von Cairo* (H. 23/30), ferner H. 7/30 = 7/239/10 (*Abû Moḥammed el-Kaslân*) als »Mârid« von den Dschinn [4]; im übrigen gilt der Affe als »böses Omen« (H. 1/107 = 1/237/3 u.: *Geschichte des zweiten Ḳalenders*):

»Als die Schiffsleute den Affen [d. h. verzauberten Ḳalender] [5] erblickten, da sagte einer zum Kapitän: Ich will ihn töten, ein anderer: Ich will auf ihn einen Pfeil abschießen,

[1]) Fehlt bei Habicht 1/326/2.

[2]) Im übrigen vgl. Vuiller 65: »Si vous trouvez un serpent dans votre maison, épargnez-le, c'est un djinn qui partage avec vous la propriété du local«. — Lane 226: »A curious relic of ancient Egyptian superstition must here be mentioned. It is believed that each quarter in Cairo has its peculiar guardian-genius, or Agathodaemon, which has the form of a serpent.« — Lane-Poole 34—35: »It is related that 'Ā'isha having killed a serpent in her chamber was alarmed by a dream and fearing that it might have been a Muslim Jinnee ..... gave in alms as an expiation 12 000 dirhems, the price of the blood of a Muslim.« — Nach el-Kisâ'î (Salzberger 102. 103) kamen die Genien und Satane zu Salomo ..... in Gestalten von Schlangen usw. — Legrain 119: »Car, au moins dans le Ṣa'îd [Oberägypten] les fellaḥs ..... le plus souvent même s'éloigneront du serpent qu'ils considèrent volontiers comme un génie domestique.« — Canaan 83 Mitte: »Die Schlange ist ein dämonisches Tier .....« usw. — Schlangengeschichten: White 1/307 ff., Kunos: *Schlangenperi*. — Bel 24, Note 1: »Beaucoup de Tlemceniens affirment qu'on a vu autrefois dans l'étuve d'un bain maure un énorme serpent qui n'était autre qu'un djinn, le maître du lieu.« — Stumme, *Trip.* 107 ff.

[3]) Vgl. dazu die Ḳorânstellen 2/61 und 5/65.

[4]) Ebenso Salzberger 108/8 col. a = 111, wo ein Satan namens Murra b. el-Ḥâriṯ [Spitzname des Teufels] vor Salomo in eines Affen Gestalt erscheint.

[5]) Eine Verwandlung in Affengestalt findet sich auch in der Geschichte von

ein dritter: Wir wollen ihn ersäufen, denn wo ein Affe sich aufhält, da weicht die „*baraka*" von dem Ort [1]).«

Weniger scharf ausgeprägt ist diese Anschauung in der Geschichte vom *Fischer Chalife und den* (Glücks- und Unglücks-) *Affen* (H. 14/108 = 4/318/4 u.) [2]).

Wenn wir den an Tiere sich knüpfenden Aberglauben verlassen und zu dem durch Menschen selbst bewirkten übergehen, so wäre in erster Linie der — bei allen Ländern, ganz besonders aber im Orient verbreitete — Glaube an das »böse Auge« (malocchio) zu erwähnen, der tatsächlich auch in 1001 Nacht oft genug zum Ausdruck kommt. Eine ganze Reihe von Erzählungen nimmt auf diese in der Volksphantasie so festgewurzelte Vorstellung mit einer solchen Selbstverständlichkeit Bezug, daß wir anderer Schriftsteller Zeugnis gar nicht bedürfen, um zu erkennen, daß es sich hierbei nicht um romanhafte Züge, sondern vielmehr um die Wiedergabe der wirklichen Volkspsyche handelt. Wie wir von verschiedenen Seiten her wissen (z. B. Canaan 31), ist die Wirkung des »malocchio« zwar unbegrenzt, aber doch mit Vorliebe auf bestimmte Objekte gerichtet. »Besonders empfänglich für ihn sind die Kinder, besonders schöne (runde, blonde) kleine, weshalb sämtliche Kinder mit allen möglichen Sachen behängt werden, die als Amulette dienen und gegen die Faszination schützen sollen. Überhaupt alles Schöne ist dem »bösen Auge« am meisten ausgesetzt, wie junge Mädchen in der Blüte der Jahre usw.« Genau Entsprechendes finden wir in der Geschichte der 1001 Nacht; Kinder, hauptsächlich wenn sie hübsch sind, werden aus Furcht vor dem »Auge« vor der Außenwelt abgesperrt [3]), bis sie (einigermaßen) herangewachsen

Gharîb, wo der Held des Romans von der götzendienerischen Königin Dschânschâh in einen Affen verzaubert wird (H. 11/206 = 9/179/12). — Im übrigen vgl. auch 9/290/5 = H. 12/123/10, sowie Yahouda p. 10 (Nr. 19): In Syrien heißt der Affe »*sa'dân*« (der Glückliche, Glückbringende), was ein Euphemismus ist, da der Affe als böses Omen gilt. — Wetzstein p. 138, Anm. 20: Mit »*kird*« (Affe) bezeichnet man im gewöhnlichen Leben den Teufel; vgl. auch Jacob, *Ägypt. Jahrmarkt* 31. — Zwei Geschichten ferner bei Canaan 9 f. und 55; vgl. auch die Geschichte von den *Vezîren Nûr eddîn und Schems eddîn* (H. 1/182 Mitte = 2/50/1), wo es von dem buckligen Bräutigam heißt, daß er (von allen gemieden) allein (in einer Ecke) dasaß »wie ein Affe«; daneben auch noch die Note 1 in Stumme, *Trip.* 182.

[1]) Der Text ist etwas von mir umgestellt; das »*gadarta binâ*« ist kaum richtig.

[2]) Der Habicht'sche Text deckt sich nicht ganz mit dem von Henning übersetzten Bûlaker.

[3]) Eine charakteristische Beobachtung teilt Lane 57 (chapter 2: circumcision) mit: »It is not uncommon to see, in the city in which I am writing, a lady ..... with all that appears of her person scrupulously clean and delicate .... and by her side a little boy or girl, her own child, with a face besmeared with dirt and with clothes appearing as though

sind [*Qamar ez-zemân*: H. 17/5 = Chauvin V/212 Nr. 121] [1]); ebenso in der Erzählung von *'Alâ' eddîn abû 's Šâmât* [H. 6/84 = 7/46/12]:

»Als er aber sieben Jahre alt geworden war, brachte man ihn aus Furcht vor dem »Auge« in ein unterirdisches Gemach, nachdem sein Vater sich vorgenommen hatte, ihn nicht daraus zu entlassen, bis ihm ein Bart(anflug) käme; zu seiner Bedienung aber bestellte er ihm eine Sklavin« usw. [2])

Als 'Alâ' eddîn dann später seine Mutter um Aufklärung über den Grund seiner Abschließung von der Welt bittet, da entgegnet sie ihm (H. 6/86 = 7/49/3):

»Oh mein Sohn! Wir haben dir das unterirdische Gemach angewiesen nur aus Furcht für dich vor den »Augen« der Leute, denn das »Auge« ist Tatsache, und die Mehrzahl der Leute der Gräber [der Toten] liegt um »des Auges« willen unter der Erde [3]).«

Als Schutzmittel gegen den schadenbringenden Einfluß des »Auges« verwandte man das Salz (H. 6/83 = 7/45 paen.), das man ausstreute, entsprechend wie wir auch in Lane 505 (ceremonies of circumcision, chapter XXVII) lesen: »At the same time, the dáyeh, ... sprinkles ..... a mixture of salt and seed of the fennel-flower or salt alone which has been placed during the preceding night at the infants head; saying, as she does this ..... »The foul salt be in the eye of the envier« [4]). This ceremony of the sprinkling of salt (رشّ الملح) is considered a preservative for the child and mother

the had been worn for month without beeing washed ..... I naturally inquired the cause ..... and was informed that the affectionate mothers thus neglected the appearance of their children and purposely left them unwashed, and clothed them so shabbily, particularly when they had to take them out in public, from fear of the evil eye, which is excessively dreaded and especially in the case of children, since they are generally esteemed the greatest of blessings.« Ebenso Canaan 90 Mitte und F. Dieterici (*Reisebilder aus dem Morgenlande*) 1/64 u.

[1]) Fehlt bei Habicht.

[2]) H. 17/75 entschuldigen sich die leer heimkehrenden zwei Brüder bei ihrem dritten Bruder ('Abdallâh b. Fâḍil) damit, daß sie in der Fremde das »böse Auge« getroffen haben müsse, was den Verlust ihres Gutes verschuldet habe. — H. 23/17 (*Geschichte der drei Strolche*) wird von einem kostbaren Hengst erzählt, der aus Furcht vor dem »Auge« in einem besonderen Stall unter zuverlässiger Aufsicht untergebracht wird. — H. 1/83 (*Nûr eddîn und Schems eddîn*) spricht Ḥasan auf Anstiften des 'Ifrîts zur Braut, er sei der richtige Verlobte und ihr buckliger Bräutigam sei nur des »bösen Auges« wegen gemietet und vorgeschoben worden. Habicht gibt jedoch hier (2/56/9) eine andere Motivierung: »وللملك ما عمل هذه القضية الا ضحكاً على الاحدب«. — Vgl. weiterhin Lane 240 (Kap. XI: charms), Canaan 30 ff. 120 ff. — Mauchamp 214. — Bel 35 unten. — Wetzstein Note 26, p. 139. — Doutté 317. — Kremer 2/212 unten; ibid. 2/253 f. — Snouck II/122.

[3]) Ebenso Canaan 30 Mitte: »Rab (der in Babylon wohnte) und Chijja der Ältere meinen, daß von 100 Menschen 99 am »Auge« und nur einer durch den Himmel sterbe.« Löhr 107 Mitte.

[4]) Vgl. Canaan 120; auch Kremer, »*Studien*« 25; Schwally 23 Mitte.

from the evil eye« usw.; vgl. auch noch CANAAN 133 Mitte: »Eine alte Frau räuchert vor dem Bräutigam im Hochzeitszug mit Gerstenmehl, Salz und Alaun, indem sie wirksame Sprüche sagt, um ihn vor dem »*bösen Blick*« zu schützen.« — Ein weiteres Kapitel des Aberglaubens ist das, welches sich auf körperliche Fehler und Gebresten bezieht, als da sind Lahmheit, Kahlköpfigkeit, Einäugigkeit [1]), ja selbst Blauäugigkeit. So heißt es bei CANAAN 28: »Gott schütze uns vor dreien: dem Einäugigen [2]) ....., dem Kahlköpfigen und dem Bartlosen! [3])« Deshalb sind solche Epitheta wie »*aḥdab*« (bucklig), »*aʿwar*« (einäugig) usw. häufig mit dem Zusatz »*naḥis*« (unglückbringend) verbunden, so wenn z. B. der *Fischer Chalîfe* den einäugigen Affen »*jâ aʿwar ennaḥis*« (oh du verwünschter Einäugiger) [4/321/8] anredet oder Ḥasan Bedr eddîn den Buckligen »*el-aḥdab ennaḥis*« (Unglücksbuckliger) betitelt [2/59/7]. In dem (bei HABICHT freilich völlig verderbten) Gedicht 7/270 (= H. 7/56) heißt es:

Nicht für einen Tag nimm den Einäugigen zum Freund,
Sei auf der Hut vor seiner Bosheit und seinem Falsch!
Wenn irgend etwas Gutes an diesem Einaug' wäre,
So hätte Gott ihm nicht sein Auge blind gemacht [4]).

Auch in der Erzählung von *Nûr eddîn ʿAlî und Mirjam, der Gürtelmacherin* erscheint der dem Liebespaar feindlich gesinnte Franke (ein Kundschafter und Spion des christlichen Königs) als einäugig und zudem lahm (10/300/13 = H. 15/39 Mitte). — Dagegen wird in der ziemlich ähnlichen Geschichte von *ʿAlî Šâr und Zumurrud* der Nazarener Barsûm, der ebenfalls das Liebespaar der Historie auseinanderbringt, als blauäugig (H. 7/77 = 7/300) [d. h. eigentlich als Feind] [5]) betitelt:

---

[1]) Die Stelle H. 2/83—84 (in der *Geschichte des vierten* [einäugigen] *Bruders des Barbiers*) fehlt 2/283—284, wahrscheinlich irrtümlich [H. 2/83/18 entspricht ibid. 2/84/9 und ist wahrscheinlich vom Kopisten des HABICHT'schen Textes übersprungen].

[2]) MAUCHAMP 143: »Il faut éviter comme première rencontre du jour un borgne ...«

[3]) Vgl. auch SPITTA (*Grammatik des arab. Vulgärdialekts von Ägypten*) pag. 496 Nr. 33: »Der Morgen mit dem Affen ist besser als der Morgen mit dem Bartlosen.«

[4]) [Serîʿ]

☆ لا تصحبِ الاعور يوماً وكُنْ
فى حَذَرٍ من شرّه ومَيْنِهِ ☆
☆ لو كان فى الاعور من خيرٍ
ما فارقته احد من عينه ☆

[Wie der letzte Hemistich richtig zu lesen ist, weiß ich nicht.]

[5]) Vgl. *Muḥît* 1/864 col. b, 12 v. u.: العدوّ الازرق معناه الشديد العداوة لانّ

(Als man ihn vor die Königin gebracht hatte,) sagte sie [Zumurrud]: »Weh über dich, Blauauge! Wie heißt du und wozu bist du zu uns gekommen?« Der Verruchte aber suchte seinen wahren Namen zu verleugnen ..... usw.

wie auch sein Bruder Rešîd als blauäugig und von gemeinem Aussehen geschildert wird (H. 7/54/3 u. = 7/269/1). Ebenso ist [in *Ḥasan el-Baṣrî*] die Beschreibung der »Šawâhî, umm ed-dawâhî« (H. 14/47 = 6/73/11) »der Unheilsmutter« als grauhaarig, blauäugig, großnasig, kurzum widerwärtig von Form und Aussehen [6/70 ult. = H. 14/46/9] [1]; vgl. noch die der Gaunerin »*Delîla*« (9/230/7 = H. 12/83)[2]).

Seltener wird einer andern Art des Aberglaubens, der »Omina«, Erwähnung getan, doch wäre hier vielleicht noch auf die Stelle (H. 6/83 u. = 7/46/7) zu verweisen [*ʿAlâʾ eddîn abû ʾṣ Šâmât*], wo es heißt:

»Nun herrschte dazumal der Brauch, daß man den Kindern nach einem »Omen« (*faʾl*) den Namen gab; und da nun gerade einer der Anwesenden zu einem Dritten sagte: Oh mein Herr ʿAlâʾ eddîn, so sagte der Vater zur Mutter (des Neugeborenen): Nun, so wollen wir's ʿAlâʾ eddîn heißen [3]).«

Zauberei und Magie.

Ein ungleich wichtigeres Kapitel des Aberglaubens als das vorherige bilden die Anschauungen und Vorstellungen, deren Zweck und

---

زُرقة العيون غالبةٌ فى الروم . . . ثم سُمّيَ كل عدوٍّ بذلك وان لم يكن أزرقَ العين

[Zusatzbemerkung: Blauäugig werden wohl weniger die Byzantiner selbst als ihre (slavischen) Hilfsvölker gewesen sein.]

[1]) Vgl. auch Canaan 28, wonach die ob des »Auges« gefürchtetsten Menschen die »blauäugigen« und die mit auseinanderstehenden Vorderzähnen sind: عينيه زرق [عيونه] وأسنانه فُرق. — Ein Teil der Satane, die vor Salomo defilieren, erscheinen mit blauen Augen (Salzberger 106, col. a, Z. 1 und 109 Z. 7) —Vgl. auch das maltesische Sprichwort (ZDMG. 30/229 Nr. 17: *Die maltesische Mundart* II von Sandreczki): »ʿAinejn zoroq joqtlu yn nys fit toroq« (العينين الزرق يقتل الناس فى الطرق), wozu der Autor bemerkt: »Unter der Herrschaft der Normannen usw. wie der Johanniter mögen die schwarzäugigen Malteser gar vielen schrecklich blauen Augen begegnet sein, denen sie gern aus dem Wege gingen, und manchmal werden sie durch angelsächsische Augen an den Spruch erinnert.« [Frdl. Mitteilung von Prof. Stumme.] — Canaan 58: »Daß man es gerade von der blauen Farbe annimmt, sie besitze hervorragende Schutzkraft, mag wohl mit der Anschauung zusammenhängen, daß die blauen Augen als die gefährlichsten angesehen werden ..... usw.« — Ferner Stumme, *Trip.* 111/5. — Löhr 107 Mitte; 37 Mitte: »Hierbei (d. h. gegen den »bösen Blick«) gilt die blaue Farbe als besonders wirksam« usw.

[2]) Die Erklärung Henning's: [»Blauäugig«] »Vielleicht im Sinne von blind« ist natürlich nicht stichhaltig, würde auch gar nicht in den Zusammenhang passen.

[3]) Entsprechend Kern MSOS. IX 1906 Abteilung II pag. 37 (nach Ibn Sûdûn): »Die Bauern nennen ihre Kinder womöglich nach dem ersten Wort, das sie in der Geburtsstunde hören; sie betrachten das als »Omen«.«

Inhalt die Magie bildet. Wenn wir es in dem bereits Erwähnten nur mit reinem Aberglauben oder auch mit solchem, der ins Grenzgebiet von Religion und Aberglauben hinüberspielt, zu tun hatten, liegt hier der Fall insofern komplizierter, als manche Erscheinungen als ein »mixtum compositum« von Wissenschaft, Religion und Aberglauben aufgefaßt werden müssen. Wie dem religiösen Glauben der Aberglaube, so steht auch der Wissenschaft, z. B. der Chemie und Astronomie, die auf abergläubische Voraussetzungen basierte Pseudowissenschaft, nämlich die Alchemie und Astrologie, gegenüber. Nur daß der Orient es von jeher liebte, all die Künste des Aberglaubens — die ja auch im mittelalterlichen Abendland in Gunst und Ansehen standen — noch mit einem religiösen Anstrich zu verbrämen, teils um ihnen das Odium des Zauberhaften zu benehmen, teils um ihre Wirkung durch ihre Adaptierung an das religiöse Gesetz zu steigern. — Die verschiedenen Zweige der Magie, denen wir unser Augenmerk zuwenden wollen, sind Beschwörungen, Talismane und Amulette, Geomantie, Traumdeutung, Astrologie und Alchemie.

Als die Heimat (oder doch hauptsächlichster Ausgangspunkt) der Zauberei galt Babylon (vgl. Kremer 2/263), »denn dort sollten die beiden gefallenen Engel Hârût und Mârût eingeschlossen sein und ihre Strafe ausstehen, dort holte man sich von ihnen den Zauberunterricht«. Tatsächlich wird auch auf Babylon als Stätte der Zauberkunst und Heimat der Dschinn verschiedene Male Bezug genommen; so H. 16/121 = 5/123 (*Abû 'l-Ḥasan el-ʿOmânî*), wo der Babylonier ʿAbdullâh, als erfahrenster Meister in seinem métier, aus einem Karneol unter Beobachtung der astrologischen Bräuche ein mit »Talismanen« graviertes Amulett gegen die Epilepsie [nach dem Glauben des Volks eine von Dämonen verursachte Krankheit] herstellt, oder H. 13/81 = 4/224/9 (*Seif el-mulûk und Bedîʿat el-ǧemâl*), wo es heißt:

»Das ist das Bild von B. el-ǧemâl, der Tochter ..... des Großkönigs der gläubigen Dschânn (Dschinnen), die auf der »Insel« Bâbil hausen und wohnen.«

Auch in poetischen Beschreibungen [1]) ist der Ausdruck »babylonisch« (= zauberhaft-verführerisch) ganz allgemein gebräuchlich (H. 1/77/14; H. 22/48/6 u., 3/193/1, 10/259 ult., 10/232/6 [wo بلبليه in بابليه zu verbessern ist], 12/51/5].

Wie bekannt, unterscheiden die Muslims zwei Arten von Magie [Lane 263 f.], die »spirituelle« [*rûḥânî*], die mit Hilfe der Engel oder auch der Wirkung der mysteriösen Eigenschaften gewisser Gottesnamen und dergl. zustande kommt, und »natürliche« Magie, die durch

[1]) Die Stelle H. 5/118 (»Seine Augen waren größere Zauberer als Hârût und Mârût«) fehlt Habicht 3/175.

mehr oder weniger unerlaubte Mittel oder auch die Mitwirkung böser Geister ausgeführt werden kann. Daß die Zauberkunst nicht ungefährlich war, insofern sie den Verdacht der Ketzerei erwecken konnte, ersehen wir aus manchen Geschichten, so z. B. der bei KREMER 2/265 gegebenen Erzählung, oder aus Stellen wie H. 13/135 = 5/271/11 [*Ḥasan el-Baṣrî*], wo wir lesen:

»Ḥasan setzte den (Schmelz)tiegel ans Feuer. Da sagte der Perser [Magier] zu ihm: Was willst du denn machen, mein Sohn? Ḥasan entgegnete: Lehr' mich diese Kunst. Da lachte der Magier über ihn und sagte: Bei Gott! Du bist doch noch ein rechter dummer Junge. Für diese hochedle Kunst eignet sich doch niemand, der sie auf offener Straße (oder) auf dem Markte lernen möchte. Da würden ja die Leute schließlich sagen: Die da verstehen sich auf die Kunst der Alchemie, und wenn das der Obrigkeit zu Ohren käme, möchten wir leicht unser Leben dabei riskieren [1].«

Trotzdem war die Alchemie, wie bekannt, eine das ganze Mittelalter hindurch (und zwar im Abendlande kaum weniger als im Orient) florierende Kunst, deren Endzweck, das Goldmachen, immer wieder die Gemüter gläubiger Adepten [2], zuweilen auch abgefeimter Betrüger [3], beschäftigte. HN. 82/3 (*Histoire du vizir barmékide*):

»Le jeune homme obéit; ils allumèrent du feu et quand le cuivre fut fondu à blanc, le vieillard prit une liqueur qu'il versa sur le métal; il laissa refroidir; le cuivre était devenu un lingot d'or pur.«

Ebenso HN. 275 Mitte [*Les quatre hommes et Haroun ar-Rašîd*]:

»Le bédouin ...me demanda un quintal de cuivre, de plomb ou de fer ..... Il le fit fondre à grand feu et y jeta une pincée de la poudre ..... et ce fut aussitôt une masse d'or pur.«

Den gleichen Drang nach dem kostbaren Metall verrät eine andere Kategorie des Aberglaubens, der bekanntlich auch bis in die Gegenwart herein sich unter dem Volk stets lebendig erhalten hat [4], nämlich

---

[1]) Auch konnte die Ausübung magischer Künste Gefahren mit sich bringen, wenn nämlich dadurch Dritte zu Schaden gekommen sein wollten, vgl. z. B. die Geschichten bei LANE 264 f. (chapter XII: *Magic*): (pag. 265) .... »the magician was banished from Egypt. — Another enchanter (saḥḥâr) was banished a few days after, for writing a charm which caused a Muslimeh girl to be affected with an irresistible love vor a Copt Christian«. — Ferner LEGRAIN 68 (in der Legende von *Yousouf abou 'l-Ḥaǧǧâǧ*); sowie H. 10/175 Mitte = 12/302/8.

[2]) Vgl. SNOUCK-HURGRONJE II/215: »Außerdem bemühen sich verschiedene Mekkaner vergeblich darum, der Natur ihr tiefstes Geheimnis, das Goldmachen, abzuringen..... Auch der Schêch der Sejjid's war ein Goldsucher.« — LANE 217 (paen.): »Alchymy is more studied in Egypt than pure chymistry ..... (264). El-Keemiyà is also studied by many persons in this country, and by some possessed of talents by which they might obtain a better reputation than this pursuit procures them .....«

[3]) Vgl. die ergötzliche Geschichte in el-Ǧaubarî 's »*Kâšf el-asrâr*« (Cairo 1316) pag. 33—35 (Ende des 9. Kap.) auszugsweise in ZDMG 20/494 Mitte.

[4]) LEGRAIN 106: »..... Car il suffit que le moindre Maugrabin passe dans le pays ..... et laisse entendre qu'il possède un grimoire qui permettra à quiconque lui avancera

die Überzeugung, auf Grund der Kenntnisse magischer Formeln und okkulter Schriften Schätze heben zu können. Das Thema der durch Hilfe von Geisterbeschwörungen inszenierten Schatzgräberei bildet, wie der Leser von 1001 Nacht weiß, die Grundlage gerade der berühmtesten Erzählungen der ganzen Sammlung, wie z. B. *ʿAlâ ʾddîn und der Wunderlampe*, der *Dschûdargeschichte*, *Bâbâ ʿAbdallâh* usw. — Wie man aus der Mehrzahl dieser und ähnlicher Historien ersieht, waren es vornehmlich Maghrebiner, die in dem Rufe standen, auf solche Zauberkünste sich zu verstehen [vgl. Chauvin VI/84 Note 1 zu »*Maugrabin le magicien*«] [1]). Der »Schatzsucher« [»*maṭâlibî*«, vgl. 5/280/1, zugleich auch Alchimist (*kîmâwî*) und Astrolog (*nâǧim*)] mußte ein doppeltes »Wissen« besitzen, erstens zur Eruierung der Placierung des Hortes und zweitens zur Hebung desselben, wozu »Besprechungen« und »Beschwörungen« der schatzhütenden Geister (oder bannenden Talismane [2])) vonnöten waren. Solche Angaben waren, nach dem gemeinen Glauben, in okkulten Büchern niedergelegt, wie z. B. aus der Stelle H. 11/15 = 9/328/1 [*Dschûdargeschichte*] hervorgeht:

»Unser Vater hinterließ uns, erzählte der Maǧrebiner, gewaltiges Gut, das wir verteilten: liegende und bewegliche Habe, Schätze, Talismane usw. Als aber die Verteilung an die Bücher kommen sollte, da erhob sich unter uns ein Streit, wer das Buch »Die Historien der Vorfahren« (*asâṭîr el-auwalîn*) besitzen solle, da kein Preis, keine Goldgrube, kein Edelstein seinen Wert ermessen konnte, insofern in ihm [die Lage] alle[r] Horte erwähnt und die Lösung aller [darauf bezüglichen] Probleme gegeben war.«

An anderer Stelle finden wir, daß solche Bücher in »amalekitischen Charakteren« geschrieben sein sollen HN. 71:

»Qu'Allah conserve le prince, répondis-je: il m'est tombé sous la main un livre très ancien, écrit en caractères amalékites, où il est dit qu'une île voisine de cet empire et nommée l'île de Camphre, renferme les trésors du grand Amalec [3]), ses joyaux, tous ses biens et ceux des grands personnages de son empire.« [*L'île de Camphre.*]

---

la forte somme de trouver grâce à lui un trésor incomparable. Et chaque année, quelque niais se laisse prendre à l'appât . . . . .«

[1]) Auch von Algeriern hörte ich diese Ansicht des öfteren. — Im übrigen werde ich bei dem Kapitel »Rassetypen« in 1001 Nacht auf den »Maghrebiner« noch einmal besonders zurückkommen.

[2]) Vgl. den Ausdruck 9/200/14 = H. 12/64/16.

[3]) Im Anschluß sollen hier einige Notizen über die »Amalekiter« in 1001 Nacht folgen [vgl. Chauvin V/20, Note 2]: Vorzugsweise gelten sie als die Erbauer alter Schlösser und Burgen, vgl. HN. 250: »Le Château des Rayons . . . . . les Amalékites l'ont construit pour Sakhr, fils du grand Iblîs (que Dieu maudisse)« [*Zafer ben Lahiq*]. — Ebd. 116 oben [*Etoile de lumière*]: Un château fort . . . . . sur des fondations de fer . . . . . bâti par les Amalékites et per les Nègres. — Auch von der Stadt el-Karaǧ lesen wir, daß sie ein gewaltiger Amalekiter [9/169/2 عملاق جبّار] erbaut habe [H. 11/199]. Im weiteren Sinne gelten die Amalekiter schlechthin als die »Recken und Riesen« der Vorzeit, wie z. B. aus dem *Gharîb-Romane*

Von der Thesaurierung solcher Horte selbst erfahren wir jedoch nicht viel; nur an einer Stelle (12/9/9: *Tuḥfat el-qulûb*) wird ein solcher Schatz [*maṭlab*] auf »Jâphet b. Nûḥ« zurückgeführt.

Eine der wichtigsten Äußerungen des Aberglaubens stellt die »Wahrsagekunst« dar, die sich wieder in Astrologie, Geomantie und Traumdeutung [1]) scheiden läßt. Wenn wir bedenken, daß selbst in Europa nicht nur im Mittelalter die Astrologie hoch in Ansehen stand [Kepler z. B. war zugleich Hofastronom und -astrolog, wobei man auf seine letztere Tätigkeit womöglich mehr Gewicht legte als auf die rein wissenschaftliche Betätigung; Seni im *Wallenstein*], sondern auch noch in der Gegenwart die Wahrsagekunst zahlreiche Gläubige und Verteidiger findet [Madame de Thèbes], so dürfen wir uns nicht wundern, daß auf die leichter entzündliche und kritiklosere Psyche des Orientalen derlei Künste noch in weit höherem Grade einwirkten [2]). An allen Höfen des Orients gehörten z. B. die Astrologen einfach sozusagen zum unerläßlichen »Inventar« des ganzen Hofstaates, die auch bei allen wichtigeren Ereignissen des menschlichen Lebens [Geburt eines Prinzen, Beschneidungsfest, Vermählung, Thronbesteigung] in Tätigkeit zu treten bzw. ihr Gutachten abzugeben hatten [3]). — HN. 151 (= 12/240/14):

»Puis le roi rappela les astrologues et il les pria, de tirer l'horoscope de son fils« [*Sieben Vezîre*].

ersichtlich, wo das Wort überaus häufig erwähnt wird [8/362/13; 370/2; 377/5; 9/12/13; 25/10; 37/8; 62/10; H. 11/150 usw.]. Vgl. Huart 1/40.

[1]) Die Prophetie scheidet hier aus, da hierbei das religiöse Moment mehr oder weniger den Ausschlag gibt.

[2]) Die Orthodoxie machte freilich gegen derlei entschieden Front, indem sie den Glauben an astrale Einflüsse auf das menschliche Leben und seine Gestaltung lebhaft bekämpfte. Vgl. z. B. »ʿAbdelmu'min el-Iṣfahânî« *Maqâmen*-Üb. Nr. 23, p. 40: »Leute, die Gott preisen und loben [d. h. gottesfürchtig sind], huldigen nicht dem Glauben an Gestirndeutung .....; der Glaube an Wahrsagekunst gehört in das Kapitel dessen, was den Menschen verächtlich macht ..... und was verstände auch ein einfältiger Astrolog [Astronom] von dem verborgenen Wissen [Gottes]? usw.« Freilich dürfen wir uns nicht verhehlen, daß eben die starre Orthodoxie, indem sie den Aberglauben verurteilt, zugleich auch die Wissenschaft befehdet.

[3]) Vgl. auch Vuiller 55: »Fréquemment à la naissance d'un enfant les familles maures font appel à l'astrologue. Celui-ci faisant le total de la valeur numérique des lettres contenues dans le nom d'enfant et dans les noms du père et de la mère et rapprochant ce calcul de nombres astronomiques et des signes du zodiaque passe pour dévoiler l'avenir du nouveau-né.« — Kremer 2/448: »Als der 2. ʿAbbaside Bagdad gründen wollte, ließ er durch einen Astrologen erst die Stellung der Gestirne ermitteln, um in glücklicher Stunde sein Werk zu beginnen. — Vgl. auch Lane-Poole 86. — White 3/220: »Kommt der gewöhnliche Zeitpunkt heran, so wird der Muneǧǧim Bąschý oder irgendein anderer Astrolog um Rat befragt, der dann die günstige Zeit [der Beschneidung] ....., Tag und Stunde, bestimmt.«

H. 20/115 [*Zain el-aṣnâm*]:

»Der König versammelte alle Sterndeuter und Geomanten und sprach zu ihnen: 'Ich wünsche eure Auskunft über das (zu erwartende) Kind'« usw.

H. 24/156 (*Die Tochter des Kaufmanns und der Prinz vom 'Irâq*):

»Sobald der Morgen anbrach, berief der Kaufmann die Astrologen, Horoskopsteller und Herren der Feder und teilte ihnen mit, daß er ..... das künftige Schicksal seiner Tochter von ihnen zu erfahren wünsche .....«

H. 1/122/4 = 1/272/8; H. 2/72/8 = 2/264/8 (*Geschichte des ersten Bruders des Barbiers*):

»Dein Stern [sagte der Scheich zu dem Genasführten] paßt eben nicht zu ihrem Stern; [wenn du es aber wünschest, will ich das Horoskop deines Ehekontraktes ändern, damit eure Sterne besser zueinander passen] [1]).«

H. 2/57 Mitte:

»Als dein Vater [sagte der Barbier zu dem Jüngling] zu mir sagte: 'Zapfe mein Blut ab', da langte ich das Astrolabium hervor und fand ....., daß das Gestirn der Stunde unheilvoll ..... war.«

Auch der Zauberer in '*Aladdîn und der Wunderlampe* wird als Adept der schwarzen Kunst und gleichzeitig als Astrolog [ZOTENBERG 2/5 وكان يعرف بالهيئة] geschildert.

Ein häufig genannter und augenscheinlich stark verbreiteter Zweig der Wahrsagekunst ist die Geomantie [*ḍarb el-mandal*: 10/267/14; 3/217/5 usw.], wozu man bei DOZY 2/652/col. b. folgendes findet:

»منـدل« est un mot indien qui signifie cercle [vgl. VUILLER] et »ضرب المندل« en parlant d'un magicien est proprement »tracer un cercle par terre«. Mais sous »ضارب المندل« on entend d'après *Prolég.* II/177/14 »un magicien qui travaille en fixant ses regards sur des miroirs ou sur des liquides«; vgl. auch JACOB, »*Ägyptischer Jahrmarkt*« S. 21.

Davon verschieden ist das »*taḫt er-raml*« (JACOB 18, HABICHT Bd. III Glossar S. 6—7 sub voce »تخت الرمل [2])«):

»Ein Brett, worauf die Kunst der Geomantie getrieben wird, die darin besteht, daß man in auf dasselbe gestreuten Sand mit einem Stäbchen mehrere Striche und Punkte in unbestimmter Anzahl macht, sie dann in jeder Reihe je zu vieren oder zu zweien vertilgt, worauf entweder die Reihe mit einer gleichen Zahl aufgehen oder ein Punkt übrig bleiben muß; die mehr oder mindere Zahl der rein aufgegangenen Reihen bestimmt das Gelingen oder Mißlingen eines Unternehmens. In Ermangelung eines solchen Brettes werden auch Punkte auf Papier gemacht und damit ebenso verfahren.«

und VUILLER 55:

»Il est aussi un autre genre de sorciers: les 'ramaïa khit[3]) erramel'; ceux-là étalent devant eux une nappe de sable fin dans lequel à l'aide de l'index et du majeur ils creusent des trous qu'ils barrent ensuite par trois. Les trous qui restent dévoilent, par leur nombre et leur disposition, le passé et l'avenir.«

---

[1]) Der eingeklammerte Passus fehlt in HABICHT's Text.

[2]) Im Druck irrtümlich »تحت«.

[3]) Das heißt wohl »خطّ«.

[Lane 264. 268, Lane-Poole 86, Canaan 40 Note 3 und 4, ibid. 119 Note 4, Snouck-Hurgronje II/127 Note 1 [»Somnambulismus«(?)], einige Verse im *Dîwân* von Kušâǧim (Beirût) S. 11, 3 ff., Doutté 377 f.:

Le »khetṭ er remel« ou »ḍerb er remel« qui n'est autre que la géomancie, fait appel au hasard par un procédé ..... probablement plus ancien ..... est extrêmement populaire dans le Maghrib, répandu aussi en Orient .....; on se servait originairement ..... d'une tablette sur laquelle on avait étendu une couche de sable; on jetait ensuite le doigt au hasard sur le sable et on examinait les figures ainsi formées. Les modernes ont perfectionné le procédé: Le ṭâleb algérien ..... prend un crayon ..... puis il jette au hasard des points sur une feuille de papier ..... qu'il reporte ensuite en colonnes verticales suivant certaines règles compliquées; après il élimine certains points suivant qu'ils ont un numéro d'ordre pair ou impair, puis réunit quelques-uns d'entre eux deux à deux« usw.

Auch Ibn Khaldoun (*Prolégomènes* von de Slane übers.) gibt im 1. Band eine weitläufige Beschreibung dieser Kunst (S. 232—240), in deren kühl ablehnender Beurteilung sich sein überlegener Geist verrät [1])]. Um auf 1001 Nacht zurückzukommen, so finden wir das geomantische Brett des öfteren in der Erzählung von *ʿAlî Šâr und Zumurrud*, wenn freilich hier auch seine Anwendung nur eine fiktive ist; vgl. 7/300/10, 7/305/7 = H. 7/77 bzw. 7/81. Auch im *Ġarîb-Roman* wird diese Prozedur [vielleicht späteres Einschiebsel!] erwähnt [9/161/7 = H. 11/193:

»Als Ġarîb dies vernahm, ließ er die Astrologen kommen und sagte: 'Versucht eure Kunst auf dem 'Sandbrett' und erforscht, ob (die Prinzessin) Faḫr Tâǧ noch am Leben ist.«

Desgleichen lesen wir in der Geschichte von *ʿAlâddîn und der Wunderlampe* (H. 20/87 = Zotenberg 62/10):

»Was aber den maġrebinischen Zauberer anlangt, so wurmte ihn die auf die Erlangung der Lampe verschwendete Mühsal ganz gewaltig, und er verwünschte ʿAladdîn in ohnmächtiger Wut, indem er bei sich sagte: Wenn dieser Lausbube unter der Erde draufgegangen ist, so will ich's wohl zufrieden sein, da ich so die Lampe vielleicht doch einmal bekommen kann, da sie annoch wohlverwahrt ist. Als er aber eines Tages das geomantische Brett vornahm und die Figuren zog, um sich von ʿAladdîns Tod unter der Erde zu vergewissern, da sah er in den Figuren wohl die »Mütter und Töchter«, doch nichts von der Lampe. Da packte ihn die Wut und er probierte es nochmal mit dem Brett, um über ʿAladdîns Tod Sicherheit zu bekommen, doch sah er ihn nicht im Schatz[gewölbe]. Da schwoll sein Zorn noch mehr an, da er nun die Gewißheit erlangt hatte, daß er noch am Leben sei ..... und zudem die Lampe mitgenommen habe.«

Ebenso dann von dem Bruder des Maghrebiners H. 20/106 = Zotenberg 76/13. In der Erzählung von *Qamar ez-zemân* (3/217/5; fehlt H. 5/152) heißt es (Z. 2):

---

1) Bd. I/240: »Les gens qui cultivent la géomancie ou tout autre art de la même nature ..... ces hommes peuvent se ranger dans la classe de ceux qui prétendent découvrir les choses cachées en jetant des caillous, en examinant les cœurs des animaux et en fixant leurs regards sur des miroirs. Quoi qu'il en soit, les gens se servent de pareils procédés avec l'intention de connaître les sécrets du monde invisible ne font et ne disent rien qui vaille.«

»Als der Astrolog die Herrin Budûr mit der Kette um den Hals sah, da glaubte er, sie sei irrsinnig. Deshalb setzte er sich hin, zog aus seiner Tasche kupferne qalems, zündete ein Feuer an und brachte Blei und einige Blätter hervor; alsdann fing er an, mit Räucherwerk zu räuchern, machte das »ḍarb el-mandal« und fing mit Beschwörungen an. Da fragte ihn Budûr: »Wer bist du denn?« Worauf er ihr antwortete: »Dein (gehorsamster) Diener ist Astrolog, und mein Zweck ist, deinen 'Gefährten' [d. h. den Dschinn] zu beschwören, der dich befallen hat, ihn in kupferne Flaschen zu sperren, diese dann mit Blei zu versiegeln und ihn, so gefangen, dann ins Meer zu werfen.«

Auch in der Geschichte von *Delîla* [Dulaila] wird bemerkt [9/261,6 = H. 12/103], daß diese sich der geomantischen Kunst bediente, um den Namen ʿAlî Zîbaḳ's, des Kairensers, und sein »Glück« [1]) zu eruieren; das gleiche Verfahren schlägt auch der auf Zauberkünste sich verstehende Jude ʿAḏra ein [ibid. 9/292/1 = H. 12/124] [2]).

Ein weiteres Kapitel des Aberglaubens bildet die uns aus dem Alten Testament her bereits wohlbekannte Kunst der Traumdeutung, welche allerdings ebenfalls — wenigstens zum Teil — vom offiziellen Islam als zulässig rezipiert worden ist. In den Erzählungen der 1001 Nacht bilden Traumdeutungen teils bloße (Neben-)Episoden im Rahmen der einzelnen Geschichten, wie z. B. H. 14/71 u. [*Ḥasan el-Baṣrî*]; H. 15/110 (= 8/5/12 u. 8/6/9) in der Geschichte von *Kalʿâd und Šîmâs*; H. 14/149 = 10/72 ult. [*Mesrûr und Zain el-mawâṣif*]; H. 11/142 = 9/102 ult. f. [*Gharîb und ʿAǧîb*], ibid. H. 11/60 = 8/353/8 [3]); teils bilden sie auch die notwendige Voraussetzung der ganzen folgenden Erzählung, insofern der Glaube an die Wahrhaftigkeit des Traumes den Anstoß zu seiner Ausführung in der Wirklichkeit gibt, wie z. B. in der Anekdote: *Der Traum vom Schatz* H. 7/152 = 8/188 oder in dem Märchen von *Zain el-aṣnâm* (H. 20/117) [4]).

---

[1]) Wie oben bereits bemerkt, beruhte das »*ḍarb er-raml*« zum Teil auch auf astrologischen Voraussetzungen [Lane 264 unten: This science is ..... mainly founded on astrology].

[2]) Außerdem findet sich noch eine Stelle in der Geschichte von *Kalʿâd und Šîmâs* (8/157/8; fehlt bei H. 16/26), wo der Knabe, Sohn des vom König getöteten Vezîrs, angibt, die Kunde von dem Briefe des Königs von Indien aus dem »Sand« erlangt zu haben; ferner H. 20/115 [*Zain el-aṣnâm*].

[3]) Die Traumdeuter: »*muʿabbirûn*« (oder »*mufassirûn*«) erscheinen hier neben den Astrologen »*muneǧǧimûn*«.

[4]) Im übrigen vgl. Bel 8: »Chacun [à Tlemcen] croit à la réalité des apparitions qui surviennent dans les songes.« — Snouck-Hurgronje II/16 [ebenso auch II/138 paen. — 139 1]: In Zweifelsfällen nimmt der Mekkaner seine Zuflucht zur »*istiḫâra*«, d. h. überläßt die Wahl Allah dadurch, daß er gewisse religiöse Zeremonien verrichtet, sich dann schlafen legt und von dem Inhalt seines Traumes die Entscheidung abhängig macht. Ibid. II/128 Note: »Um die Sicherheit über Zukünftiges oder Unbekanntes zu erlangen ....., legen die Weiber in Mekka [S. 129] ein gereinigtes und mit Tuch umhülltes Hammelfleischknöchelchen unter ihr Kopfkissen und schlafen in der sicheren Hoffnung ein, daß ihnen ein be-

Eine wichtige Rolle im Leben des Orientalen, Muslim wie Christen, spielen die Amulette und Talismane. »One of the most remarkable traits in modern Egyptian superstition is the belief in written charms. The composition of most of these amulets is founded upon magic« etc. (Lane 247: chapter XI). Ebenso Canaan 77: »Da sich der heutige Palästinenser überall von bösen »übernatürlichen Kräften« umgeben und gefährdet glaubt, so legt sich ihm die Notwendigkeit nahe, auf Schutzmittel gegen diese Gefahr zu sinnen. . . . . Deshalb begegnet man kaum einem Kinde [vgl. Kremer 2/254], kaum einem Kranken, die nicht ein oder gewöhnlich mehrere Amulette trügen. Diese Sitte findet sich auch im biblischen Altertum (2. Mose 32/2). In jeder Lage, die mehr als andere böse äußere Einwirkungen befürchten läßt, nimmt man immer seine Zuflucht zu Amuletten.« [Ibid. 81.] [1]) — Merkwürdigerweise werden, trotz des allgemeinen Gebrauchs der Amulette im Orient, überall und zu allen Zeiten, diese in 1001 Nacht eigentlich nicht gerade häufig erwähnt, so z. B. in der Geschichte von den *Vezîren Nûr eddîn und Šems eddîn* (2/29/3 — fehlt H. 1/175/4 u. — und parallel damit 2 71 paen. = H. 1/190 u.):

»Dann schaute der Vezîr nach der Scheschia [dem Turban] seines Bruderssohns Ḥasan, nahm sie in seine Hand und drehte sie um, indem er sagte: 'Bei Gott! Das ist eines Vezîrs Turban, nur daß er auf Mosuler Art gewickelt ist.' Als er aber merkte, daß in der Kopfbedeckung ein Amulett (*ḥirz*)[2]) eingenäht war, da nahm er es heraus und drehte es um.«

Und in der Geschichte des *Abû 'l-Ḥasan el-'Omânî* (H. 16/122 bzw. 123, 124, 125 = 5/119/7 bzw. 5/123/10) ist von einem aus rotem »Karneol« [3]) gefertigten, mit »Talismanen« gravierten Amulett die Rede, das gegen die Dämonen der »Epilepsie« (5/122 ult.) schützt [4]).

deutungsvoller, aufklärender Traum zuteil wird.« — Mauchamp 158 f. — Canaan 43/10: »Aus den Träumen ziehen die alten Frauen (in Palästina) die weitgehendsten Schlüsse« usw. — Doutté 397 ff. — Reinfried 29. — Vgl. die Anekdote bei Lane 213 u. ff.

[1]) Vgl. auch Snouck-Hurgronje II/120.

[2]) Ein anderer Ausdruck, nämlich *»ḥiǧâb«* bzw. pl. *»ḥuǧub«*, findet sich 3/220/12; vgl. *Muḥîṭ* 1/346 col. b. Z. 6, wo das Wort mit *»ḥirz«* erklärt wird.

[3]) White 3/145: »Die Talismane sind von verschiedener Größe meist oval und von Karneol oder Achat.« — Doutté 83: »Les pouvoirs magiques attribués aux pierres précieuses sont innombrables.« Ibid. 84: On attribue à Mahomet cette parole: »Celui qui porte en bague un sceau en cornaline ne cesse pas d'être dans la bénédiction et le bonheur.« Vgl. auch die Tafeln aus rotem Karneol, die der maġrebinische Zauberer (9/341/10 = H. 11/23) bei der Beschwörung zur Hebung von eš-Šamardal's Schatz zur Anwendung bringt [*Dschûdargeschichte*]. — Ferner H. 24/76 Mitte [Siegelring aus K. schützt gegen Armut].

[4]) Im übrigen vgl. Mauchamp 217 paen. — Jacob, *»Ägyptischer Jahrmarkt«* S. 22; Doutté 221 ff. — Eine etwas ironische Färbung hat die *Maqâme* Hamaḏânî's (Übers. 67): *»Der Talisman«*, in der Abû 'l-fatḥ el-Iskenderî aus dem Aberglauben seiner Reise-

Als Talismane können auch Siegelringe dienen, wie wir z. B. 10/13/14 = H. 13/27 in der Erzählung von *Bedr Bâsim und Dschauhare* lesen:

»Da nahm Ṣâliḥ von seinem Finger einen Siegelring, in den gewisse Namen Gottes eingraviert waren, und gab ihn seinem Neffen Bedr Bâsim, indem er sagte: 'Steck' diesen Ring an deinen Finger und du wirst damit vor dem Ertrinken und andern Fährlichkeiten sowie vor den Gefahren der Meerestiere und (Raub-)Fische sicher sein'.«

Im letzten Abschnitt unseres Kapitels endlich sollen den Beschwörungsformen und -formeln, die im großen Ganzen (wenigstens soviel wir aus den Erzählungen der 1001 Nacht ersehen) wohl weniger einen Bestand des wirklichen Aberglaubens, d. h. also der lebendigen Volkspsyche, ausmachten, sondern vielmehr als Märchenmotive zu betrachten sind, einige Worte gewidmet sein. Im Grunde lassen sich die hierbei üblichen Prozeduren auf zwei Grundelemente: Besprengung und Beräucherung [Chauvin V/60 Anm. 1], verbunden mit Rezitation seltsamer, meist fremdartiger oder unverständlicher Worte zurückführen; vielleicht mit der Differenzierung, daß bei den »Verwandlungsmanipulationen« mehr das Besprengen (gewöhnlich mit Wasser[1]) und bei den »Geisterbeschwörungen«[2] (z. B. dem Schätzeheben) mehr das Beräuchern praktiziert wurde. Im übrigen sind die Stellen in 1001 Nacht so häufig, daß ich mich auf die einfache Anführung der Zitate ohne weitere Ausführung beschränken muß [Beräucherung: H. 11/23, 26, 29, H. 13/11, H. 14/30 u., 40 Mitte, H. 21/12, H. 20/17 u. — Besprengung: H. 13/53, 55, 56, H. 1/72, H. 1/34/1, H. 1/28 u., H. 17/104, H. 21/30, 32, 204, H. 12/126 u., 128 vgl. Text 10/62/1, 10/65/11 usw.]. — Seltener kommt es vor, wenigstens wird es nicht so häufig erwähnt, daß mit den Beschwörungen auch noch andere Vorgänge, z. B. das Beschreiben von (magischen) Kreisen, verbunden waren (vgl. H. 1/111 = 1/249/3):

»Darauf nahm des Königs Tochter ein Messer, auf dem der Name Gottes auf hebräisch

---

genossen mit Erfolg Kapital zu schlagen versteht, indem er ihnen Amulette gegen Schiffbruch [vgl. Doutté 236] aufhängt. — [Vgl. auch den Vers H. 24/32.]

[1]) An einer Stelle H. 1/106 = 1/236/11 findet sich dafür Bestreuung mit Erde.

[2]) Eine sehr wesentliche Rolle spielen Geisterbeschwörungen im Orient bekanntlich bei gewissen Krankheiten, wie z. B. Irrsinn, Epilepsie usw., deren Ursache man bösen Dämonen zuschreibt [Canaan 23 Mitte, 43 u.]. Solchen Exorzismus finden wir auch verschiedentlich in 1001 Nacht, z. B. in *Qamar ez-zemân*'s Geschichte, wo der Astrolog die angeblich tolle [in Wirklichkeit aber nur aus Liebe gemütskrank gewordene] Prinzessin Budûr mit geomantischen Künsten [*ḍarb el-mandal*] und Beschwörungen von ihrem Dämon befreien will (3/217/5 ff.). [Milderungen sind dann Koranrezitationen an Stelle eigentlicher Geisterbeschwörungen; vgl. z. B. H. 15/103 = 10/435/6 (wo صرعت zu lesen).]

eingraviert war, und zog dann mit dem Zirkel einen Kreis inmitten des Schlosses und zeichnete in ihn einen Namen mit kufischer Schrift und magische Zeichen [1].«

Für alle Beschwörungen, unterschiedslos, ob es sich um Verwandlungen oder Geisterzitierung handelt, ist — wie gesagt — das Hersagen gewisser seltsamer, meist unverständlicher Worte oder Formeln charakteristisch, die mehr gemurmelt [2] als gesprochen werden [»hamhama« 1/236/11, 1/250/1, 9/179/1, 1/359/4 = 1/360 ult.; »damdama || hamhama« فدخل الحكيم الى الجارية المجنونة وبدأ يعزم ويُدمدم وينفخ في وجهها »الخ]; vgl. 10/39/10 = H. 13/41, 1/126/1 = H. 1/67/2, 10/29/3, 9/412/2 = H. 13/11, H. 1/69/4 u. = 1/134/6, H. 20/17 = Zotenberg 10 paen. usw.

Vielleicht dürfte noch der Zusatz von Interesse sein, daß alle die Zauberprozeduren nicht nur von Männern, sondern auch von Frauen ausgeübt werden konnten, wie ja auch aus den Erzählungen zur Genüge hervorgeht (H. 1/25/5 u. = 1/46/10, H. 1/27 u. = 1/51/6, H. 1/110 = 1/248/5):

»Der König fragte seine Tochter: »Woher weißt du, daß dieser Affe ein verzauberter Mensch ist?« — Da erwidert sie ihrem Vater: »Als ich noch klein war, da war eine alte, verschlagene Zauberin bei mir, die mir die Zauberkunst beibrachte, so daß ich zuletzt 70 Kapitel der Magie von ihr erlernte, deren geringstes das ist, daß ich vor Ablauf einer Stunde die Steine deiner Stadt hinter den Berg Qâf [Kaukasus] schaffte.«

Ähnlich auch die Zauberin »Šawâhî dât ed-dawâhî« H. 14/90 = 6/152/3 (in der Geschichte von *Ḥasan el-Baṣrî*):

»Folgt mir unverzagt (sagte die Alte), denn ich kenne 40 Zauberkünste, deren geringste die ist, daß ich bis zum Morgengrauen die Stadt in ein wogendes, wellenbrandendes Meer verwandle und jedes Mädchen in ihr in einen Fisch verzaubere«;

ferner H. 13/44 = 10/44/9 [*Bedr Bâsim*]:

»Wisse, mein Sohn (sagte der Šeiḫ zu B. B.), daß diese Stadt eine Stadt der Zauberei ist, und daß in ihr eine Königin residiert, die zwar leuchtend wie der Mond, aber daneben eine ganz tückische und gerissene Zauberin ist. All' die Pferde, Maultiere und Esel, die du siehst, waren ehedem Menschenkinder wie ich und du, die aus der Fremde kamen. Jeden Jüngling aber, der diese Stadt betritt, nimmt diese ungläubige Zauberin und sitzt bei ihm 40 Tage, wonach sie ihn in eins der erwähnten Tiere verwandelt. . . . . Ihr Name jedoch ist Königin Lâb (was »*taqwîm eš-šems*« bedeutet). . . . . « [Vgl. die Circe-Sage.]

H. 11/206 = 9/179/12 [Königin Dschânschâh in: *Ghariîb und ʿAǧîb*], H. 1/69/4 u. = 1/134/7 [Geschichte des *Prinzen von den schwarzen Inseln*

---

[1] Zu قلفطريات vid. Glossar und Dozy II 397 (aus φυλακτήρια ZDMG. 31/343).

[2] Vgl. Canaan 14/5; ferner Lane 272 (chapter XII: *Magic*): »In the magicians mutterings I distinghuished nothing but the words of the written invocation . . . . . but much that he repeated was inaudible«; ibid. 271: »The magician then took one of the little strips of paper inscribed with the forms of invocation, and dropped it into the chafing dish, upon the burning coals and perfumes, which had already filled the room with their smoke; and as he did this, he commenced an indistinct muttering of words. . . . . «

usw. [1]). — Wir verlassen hiermit dieses Thema und wollen uns zu dem folgenden Kapitel wenden, das ebenfalls zum Teil in das Grenzgebiet von Glaube und Aberglaube fällt, zum Teil aber auch wieder in die Sphäre des rein Märchenhaften und Phantastischen herüberspielt, welch' letzteres für unsere Untersuchung im großen ganzen freilich aus scheidet.

Der Geisterglaube.

Wie bekannt, bildet der Glaube an die Existenz der Geister ebensogut einen integrierenden Bestandteil des orthodoxen Islams wie der christlichen Kirchen aller Schattierungen, die ihrerseits wiederum diesen Glauben durch Vermittlung des Judentums aus dem babylonischen Kulturkreis übernommen hatten, wo ja schon in grauer Vorzeit eine sehr entwickelte und bis ins einzelne detaillierte »Dämonologie« bestanden hatte und als »Wissenschaft« von den Priestern gepflegt ward. Aber auch das altarabische Heidentum hatte (zum Teil wohl originell, zum Teil auch wohl in Berührung mit jüdischen und christlichen Ideen) den Geisterglauben schon ziemlich weit (wenn auch gerade nicht systematisch) ausgebildet. Moḥammed — der wohl Reformator, aber trotzdem (so gut wie fast ein Jahrtausend später Luther) in den Ideen seines Milieus vollständig befangen war — begnügte sich, das einmal von früher her Überkommene seinen religiösen Ideen und Zwecken zu adaptieren, so daß schließlich das in synkretistischer Weise zustande gekommene Amalgam altorientalischen und heidnisch-arabischen Volksaberglaubens vom Koran als orthodoxes Dogma fixiert und sanktioniert ward. Wie Moḥammed selbst verkündete, galt seine Sendung ebensowohl dem Dschinnen- als dem Menschengeschlecht, und aus dem Koran ersehen wir ein Dreifaches: erstens die Bestätigung dieser Tatsache, zweitens die Gültigkeit und Verständlichkeit von Gottes Vorschriften für die Dschinn und drittens die Verantwortlichkeit derselben Gott gegenüber für ihr Tun und Handeln. — Nun ist es ja zweifellos, daß die Rezeption mehr oder weniger phantastischer Anschauungen aus dem Osten (vornehmlich dem 'Irâq) die verhältnismäßig noch primitiven Vorstellungen Moḥammeds schließlich zu überwuchern begannen, und ebenso ist es auch zweifellos, daß in unseren Erzählungen zum Teil die märchenhaften Züge und Übertreibungen

[1]) Vgl. aus dem griechischen Sagenkreis Zauberinnen wie »Medea«, »Circe« usw. — Doutté 33: »Chez les Berbères comme chez les anciens Arabes se sont surtout les femmes qui sont magiciennes .....«; ibid. 28: »Les sorcières étaient plus fréquentes que les sorciers« [nämlich bei den Arabern]. — Canaan 117: »Die Zauberei wird wohl auch von Männern, doch meistens von Frauen betrieben (2. Mose 22, 18; 1. Sam. 28, 7; Apostelgesch. 16, 16).

derart kultiviert werden, daß sich irgendwelche Folgerungen volkspsychologischer Art daraus überhaupt nicht mehr ziehen lassen; trotzdem aber ist es unbestreitbar, daß bei allen in Frage stehenden Geschichten ein Fonds von wirklichem Geisterglauben zurückbleibt, der als solcher einen indiskutablen Bestandteil des islamischen Lehrgebäudes und Volksgeistes ausmacht.

Die Dschinnen (*genii*) zerfallen — volkspsychologisch ausgedrückt — in »gute« und »böse« oder — religiös betrachtet — in »gläubige« und »ungläubige« Geister[1]). Gläubige 'Ifrîten finden wir H. 14/95 = 6/158/13:

»Als Ḥasan el-Baṣrî den 'Ifrît anschaute, küßte dieser die Erde und sprach: 'Mein Herr! Fürchte dich nicht ..... Dies ist die erste der Inseln Wâq Wâq ....., ich aber bin gläubiger Moslem, der sich zur Einheit Gottes bekennt'.«

H. 5/123 = 3/178/14:

»Als Meimûne Qamar ez-zemân sah, pries sie Gott; sie gehörte nämlich zu den gläubigen Dschinn.«

H. 7/34 u. = 7/245/12 [*Abû Moḥammed el-Kaslân*]:

»Da wandelte sch die unsichtbare Erscheinung des Rufers[2]) in eine menschliche Gestalt und sagte: 'Fürchte nichts ....., denn ich gehöre zum Volk der gläubigen Dschinn'.«

H. 11/157 = 9/123/5:

»Gharîb und die gläubigen Dschinn aber machten einen Angriff auf die Scharen Barḳân's; die gläubigen Dschinn stürzten sich auf die ungläubigen, indem sie feurige Funken einander entgegenwarfen, so daß die ganze Atmosphäre von Rauch eingehüllt ward.«

Neben den gläubigen Geistern auf dem Lande lernen wir in der Geschichte von *'Abdallâh el-berrî und 'Abdallâh el-baḥrî* auch gläubige Meergeister kennen (H. 16/95 = 11/65 ff.)[3]).

Die »bösartigen« oder »ungläubigen« Dschinn galten als die Erreger von Krankheiten[4]) [Canaan 7], besonders des Irrsinns und der Epilepsie [Vuiller 65/7], weshalb man diese physischen oder psychischen Störungen durch »Besprechung« derselben (Exorzismus) zu beheben suchte; vgl. 10/435/5 = H. 15/102 [*Der Bagdâder und seine Sklavin*]:

»Die Sängerin warf die Laute weg und brach den Gesang ab, während ich in Ohnmacht sank. Da nun die Umstehenden glaubten, ich hätte einen epileptischen Anfall erlitten [lies: صرعت], so rezitierte man mir [Korânsprüche] ins Ohr« usw.

---

[1]) Canaan 6; Lane 222 usw.

[2]) Cairo: »*Fa 'nqalaba hâḏâ l-hâtif ..... wa qâla lî.*«

[3]) Auch die gläubigen Dschinn können bekanntlich verschiedene Religionen (jüdisch, christlich usw.) besitzen (vgl. Korân 72/1). Jacob, »*Ägypt. Jahrmarkt*« 23 u.; Bel 23 u.; Salzberger 100/7 = 103/5; Mauchamp 192 ult.

[4]) Snouck-Hurgronje II/120: »Kein Wunder, daß die ungelehrte Masse in jedem ungewöhnlichen Ereignis, namentlich in Krankheiten, das Treiben der Geisterwelt erblickt.«

Ihr Aufenthaltsort sind allerlei unreine Orte [Bel 23], wie Kloaken, Senkgruben, Bäder[1]), Brunnen usw., deren üble Ausdünstungen und Miasmen eben dem Einfluß menschenfeindlicher Dschinn zugeschrieben werden; auch verlassene Häuser und altes Gemäuer, Ruinen, Friedhöfe[2]) usw. gelten im Volksglauben als von (meist bösartigen) Dschinn bewohnt. H. 24/38 [*Abû Nijje und abû Nijjatein*], H. 5/122 = 3/177:

»Das Gemach und der Turm waren schon seit vielen Jahren verlassen, und in der Mitte befand sich ein alter, römischer [byzantinischer] Brunnen, der von Geistern bewohnt war [*ma'mûr*] und in dem eine Dschinnin vom Geschlecht Iblîs, des Verfluchten, hauste.« [*Qamar ez-zemân.*]

H. 7/161 = 1/231/6 [*Neider und Beneidete*]:

»Als nun der 'Neider' den 'Beneideten' in den alten Brunnen hinabgestoßen hatte — der Brunnen war aber von Dschinnen bewohnt [*maskûn*] —, da fingen ihn diese im Falle auf« usw. [Vg. auch H. 12/106.]

H. 8/117 = 8/326/8 ['*Alî el-miṣrî*]:

»'Warum', sagte ich, 'willst du mich nicht in das große Haus lassen?' 'Weil es', entgegnete er, 'bewohnt [*ma'mûr*] ist und keiner eine Nacht darin zubringt, der nicht am nächsten Morgen tot wäre.'«

H. 1/177 u. = 2/38/2:

»In diesem Friedhof aber befand sich ein 'Ifrît, ein Dschinnî, der bei Tage dort hauste, zur Nachtzeit aber in einem andern sich aufhielt.«

H. 1/51/4 = HN. 167:

»La jeune femme disparut parmi les ruines[3]). Par hasard, le prince regarda par le trou d'un mur et l'aperçut qui causait avec un ogre: c'était une ogresse [*ghûl*].«

Was die Erscheinungsform der Dschinnen anlangt, so haben wir schon oben [*Abû Moḥammed el-Kaslân*] H. 7/34 u. = 7/245/12 gesehen, daß sie menschliche Gestalt annehmen können. Deshalb werden auch öfters Heiraten[4]) zwischen Menschen und Dschinnenmädchen erwähnt [Bel 7 u.][5]):

»On cite couramment aujourd'hui à Tlemcen le cas d'un musulman ..... qui outre sa femme légitime avait aussi pour épouse une 'djinnîya'.« H. 1/31 = 1/60 ult.: »'Meine Gattin' (erzählte der 2. Scheich) 'ward zu einer 'Ifrîtin, einer Dschinnenmaid, die mich auflud und aus dem Meer auf eine Insel brachte. Am nächsten Morgen aber

[1]) Vgl. Lane-Poole 182: »As the bath is a resort of the Jinn, prayer should not be performed in it, nor the Ḳurán recited. The Prophet said: 'All the earth is given to me as a place of prayer and as pure, except the burial-ground and the bath'.« Vuiller 68: »Au hammam Erremini, les femmes ne vont jamais isolément de peur d'être enlevées par es djinns dont il est peuplé. Elles s'y rendent par groupes.« — Löhr 106 u.

[2]) Vgl. auch Canaan 11 Mitte.

[3]) Etwas anders H. 10/157/4; vgl. auch H. 24/9 Mitte.

[4]) Vgl. Šiblî Rez. 245 Note 4; ferner die Erzählung: Canaan 14 oben; auch Sul heiratet am Ende seiner abenteuerlichen Fahrten außer seiner Kusine Schumûl noch die Dschinnenmaid Nahhâda.

[5]) Vgl. auch die Geschichte in Lane-Poole 35—36; Doutté 93.

sagte sie zu mir: 'Lieber Mann! Gestern habe ich dich vom Tod errettet. Wisse aber, daß ich zum Volk des „Bismillâh" gehöre'« [d. h. gläubige Muslimin bin]. H. 8/23/2 = 5/81/4.

H. 13/162 [*Ḥasan el-Baṣrî und die Dschinnenelfe von den Inseln Wâq Wâq*]. — H. 19/117 = 11/436/2 (*Tuḥfat el-qulûb*):

»Dann kamen die Könige der Dschânn, die alle menschliche Gestalt hatten außer zweien .....«

Häufiger als in menschlicher Gestalt erscheinen jedoch die Dschinn in tierischen Formen. Nach einem Ḥadîṯ verkörpern sich die Dämonen in Schlangen[1]), schwarzen Hunden und im Hauch des Windes bzw. in Wesen, die sich beflügelt durch die Lüfte schwingen [Canaan 15, Šiblî Rez. 246], was oben in dem Kapitel über »Tieraberglauben« [Schlangen] bereits erwähnt worden ist. — Wesentlich verschieden von dieser im Grunde (alt)arabischen Vorstellung von den Dschinn sind die aus dem persisch-indischen Literaturkreis stammenden (oder diesen Geschichten nachgeahmten) ganz und gar phantastischen Beschreibungen, die uns die wirklichen Märchen von 1001 Nacht liefern, die sich aber auch in der (»wissenschaftlichen«) Literatur bei Ḳazwînî, Demîrî, Kisâ'î (vgl. Salzberger 105 f. bzw. 108 f.) nachweisen lassen. Wenn schon diese Phantastereien für die eigentliche Psychologie des Geisterglaubens auch weniger in Frage kommen, so möge doch der Vollständigkeit halber eine Blütenlese dieser bizarr-krausen Vorstellungen als Note mitgeteilt werden[2]).

---

[1]) Vgl. Canaan 15 Mitte, 18 unten; Lane 226 Mitte.

[2]) H. 13/55 = 10/66/8 [*Bedr Bâsim*]: »Ein 'Ifrît mit 4 Flügeln.« — 9/104/3—9 [*Gharîb und 'Aǧîb*]: »Zwei Mârids, der eine mit einem Hundskopf, der andere mit einem Affenkopf, beide so groß wie langstämmige Palmen, mit Haaren so lang wie Roßschweife und mit Klauen wie Löwenkrallen.« — 9/106/7 = H. 11/144 u. [ibid.]: »Dschinnenkönig Mar'aš mit 4 Köpfen, einem Löwen-, Elefanten-, Panther- und Gepardenkopf.« — H. 14/92 = 6/154: »Das Dschinnenheer ..... verschieden an Gestalt, Farbe und Aussehen, nämlich Köpfe ohne Leiber sowie Leiber ohne Köpfe, andere wieder ähnlich Raubtieren oder Löwen.« — H. 19/117 = 11/436/2 ff. [*Tuḥfat el-qulûb*]: »Die Könige der Dschânn ....., alle mit menschlicher Gestalt außer zweien, die ihre Dschânnengestalt beibehalten hatten und der Länge nach geschlitzte Augen, hervortretende Hörner und herausstehende Eckzähne [Hauer] sehen ließen.« — H. 19/127 = 11/459/11 [ibid.]: »(Eine Ghûl mit) ein(em) Haupt ohne Leib, mit zwei der Länge nach geschlitzten Augen, von der Größe eines Elefantenkopfes oder noch größer, mit einem Maul gleich einem Ofen, herausstehenden Hauern wie Harpunen, und Haaren, die auf der Erde nachschleiften.« — H. 14/94 = 6/158 und H. 14/91 = 6/152 ult. [*Ḥasan el-Baṣrî*]: »Ein 'Ifrît, dessen Füße in der Erde und dessen Haupt in den Wolken.« — HN. 23, *Fleur des jardins* (= H. 1/15 *Šahrijâr und Šâhzemân*): »Un éfrit aux quatre ailes largement ouvertes; le feu sortait de ses yeux et de ses narines.« — H. 10/113 = 6/364—365 [*Messingne Stadt*]: »Ein 'Ifrît von den Dschinn mit großen Flügeln und Händen gleich Löwentatzen und scharfen Krallen, mit Haar(büscheln) mitten auf dem Kopf gleich Roßschweifen, mit zwei der Länge nach geschlitzten Augen, aus denen

Eigenartig sind die Namen der Dschinn, in denen ein doppelter Gesichtspunkt sich geltend macht: entweder sind es Namen, denen Naturerscheinungen[1]) zugrunde liegen, z. B. »*duḫân*« (Rauch): H. 19/146 = 12/36/2, »*šuʿâʿa*« (Lichtstrahl): 11/470/14, »*zelzele*« (Erdbeben): H. 19/146 = 12/35/11; auch 11/465/10; ferner »*saḥâb*« (»Wolke«) in *Sûl und Šumûl*: Chauvin VII/11, »*šarâra*« (Funke): 11/437/8, »*ǧamra*« (glühende Kohle) usw., oder Namen, die dem Sinne nach mehr farblos, aber der Wortbildung nach auffallend sind (durch Alliteration[2]), Reduplikation, als Quinquelitera usw.), z. B. »Kurǧân und Keilǧân« im *Gharîb-Roman* (H. 11/168, 9/111/4); ferner Bildungen wie Kaškaš (H. 5/132), Dahnaš (H. 5/124), Faktaš (H. 14/40), Aʿmaš (H. 10/113, aber 6/365/2: Dazmaš b. el-Aʿnaš) sowie Reduplikationsformen wie Ghašamšam (H. 22/184), Ǧarǧarîs (H. 1/100 ult., fehlt 1/215/9), die alle von der gewöhnlichen arabischen Wortbildung mehr oder weniger abweichen[3]). — Eine besondere Abart der Dschinn bilden die ʿIfrîts, die Ghûle, die Mârids (pl. »*marada*«), die ʿAune und die Hexen (*saʿâlî*)[4]). Während die ʿIfrîte, Mârids und ʿAune (pl. *Aʿwân*,

Feuerfunken sprühten, und einem auf der Stirn befindlichen Auge, das wie eines Gepards Auge glühte.« — 1/73/3 = H. 1/37 [*Fischer und Geist*]: »Ein ʿIfrît, dessen Füße im Erdboden und dessen Haupt in des Himmels Wolken, mit einem Kopf wie eine Kuppel (Hab.: *ka'lqalîb*) und Hauern wie Harpunen, einem Maul so groß wie eine Höhle, Zähnen wie Felsblöcke, Nüstern wie Trompeten, Ohren (so breit) wie Gewichtplatten, einem Schlund wie eine Straße und zwei Augen leuchtend wie zwei Lampen.« — H. 5/131 = 3/190/11 [*Qamar ez-zemân*]: »Ein lahmer, einäugiger Dschinn, mit einem der Länge nach geschlitzten Auge, mit sechs Hörnern auf dem Kopf und vier bis auf die Knöchel fallenden Stirnlocken, mit Quṭrub-Händen und Nägeln gleich Löwenklauen sowie Füßen gleich denen einer Ghûl.« Eine siebenköpfige Ghûl: Socin, »*Zum arab. Dialekt von Marokko*« 189/10. — — — Mehr oder weniger passen zu diesem Sammelsurium von Absonderlichkeiten auch die extravaganten Zahlen, die in Verbindung damit vorkommen: H. 17/146 (*Maʿrûf*): 72 Dschinnenstämme mit je 72 000 Köpfen, von welch' letzteren jeder einzelne über 1000 Mârids, jeder Mârid über 1000 ʿAuns, jeder ʿAun über 1000 Satane und jeder Satan über 1000 Dschinn steht = 5 184 000 000 000 000 000!!!). Ganz harmlos sind dagegen Zahlen wie H. 13/100 = 4/256/13 (*Tâǧ el-mulûk*): 600 000 Dschinn oder H. 10/114 = 6/365/12 [*Messingne Stadt*]: 1 000 000 Dschinnenkrieger; ebenso 6/370/8 = H. 10/117: 1 000 000 Dschinnenkämpfer, usw. — [Vgl. auch die Aufstellung in Šiblî Rez. 246 Note 2]. — Ähnlich exorbitante Zahlen finden sich in der arabischen Literatur übrigens gelegentlich auch sonst noch [z. B. »*Weisheit des Ostens*« Bd. II, *Ḥajj ibn Jaqẓân* (übers. von Brönnle bzw. deutsch von Heinck-Rostock 1907), wo die geistigen Wesen, die Gott preisen, sein Lob mit 700 003 Zungen künden u. a. m.].

[1]) Wie z. B. auch »*zôbaʿa*« (Wirbelwind). Vgl. Canaan 15/105 unten.

[2]) So Bâsim ٤٢/١٣: قائد بن رائد und الهامع بن القامع usw.

[3]) Noch auffallendere Namen finden wir bei Canaan 108 u. »hashaṭkaschliʿûsch« usw. = Doutté 130 oben.

[4]) Nur an einer Stelle kommt der Ausdruck »*tâbiʿ*« [der (dem Menschen) folgende (nämlich: Dschinn)] vor (3/216/1 vgl. *Muḥîṭ*: I/157 col. a Mitte: »التابع الجنّي قيل يكون

nur durch eine gewisse Steigerung des Dschinnennatur ins Gigantische sich von diesen unterscheiden, sonst aber gleich wie jene als gute (hilfreiche) oder böse (feindliche) Mächte in Erscheinung treten, sind die Ghûle und Hexen (*saʿâlî*) ausschließlich unheilbringende und unheimliche Wesen, die in manchen Beziehungen Vampiren und ähnlichen Schreckgestalten sich vergleichen lassen. Nach der Volksvorstellung nähren sie sich gern von Menschenfleisch, besonders Leichen, die sie auf den Friedhöfen ausgraben usw. [1] (vgl. H. 21/23: *Sîdî Noʿmâns Geschichte*); auch in *Gharîb und ʿAǧîb* verspeist der »Ghûl vom Berge« seine erlegten Feinde mit Haut und Haar (H. 11/75; ibid. 11/107—108 = 8/377/9 [lies: آدميّ] bzw. 9/48/1 ff.):

»Darief Saʿdân, der Ghûl vom Berge, seinen Söhnen und Knechten zu: 'Zündet ein Feuer an und jeden, der von den Ungläubigen fällt, sollt ihr mir braten, wohl zurichten und gar kochen, damit ich ihn zum Frühstück vorgesetzt erhalte.' Diese taten nun nach seinem Geheiß und zündeten mitten auf dem Kampfplatz ein Feuer an; jeden Erschlagenen aber setzten sie ans Feuer (und brieten ihn), bis er gar war, worauf sie ihn (dem Ghûl vom Berge) Saʿdân (zum Essen) vorlegten, der dann sein Fleisch abbiß und seine Knochen zermalmte.«

1/128/6 = H. 1/68 [*Prinz der schwarzen Inseln*]:

»Die zauberkundige Hexe [die Frau des Prinzen] sagte zu ihrem Liebhaber, dem kranken Schwarzen: 'Mein Herr und Gebieter! Hast du etwas für deine niedrige Sklavin zu essen?' Da sagte dieser: 'Nimm den Deckel vom Becken weg!' Sie tat nach seinem Worte und fand darunter das Überbleibsel von gebratenen (?) Mausknochen [2], die sie alsdann aß.«

Auch in Seif el-mulûk's Reiseabenteuern [H. 13/90 Mitte = 4/239/9] werden »menschenfressende Ghûle« [*ġîlân jaʾkulû benî Âdam*] erwähnt. — [H. 1/51/8.]

Von Hexen [*siʿlât* pl. *saʿâlî*] ist in 1001 Nacht nur an einer (übrigens erst zu korrigierenden) Stelle die Rede [3]; doch finden sich daneben verschiedene Stellen, die dem Sinne nach nur auf solche bezogen werden können; besonders 12/304 = H. 10/176:

مع الانسان يتبعه حيث ذهب«). Die (als verrückt behandelte) Budûr sagte zu ihrem Vater, dem König: »Warum bringst du mir den da her? Schämst du dich nicht, fremde Männer bei mir eintreten zu lassen?« Da entgegnete ihr ihr Vater: »Ich habe ihn bloß deshalb gebracht, damit er den »*tâbiʿ*« von dir jage, der dich befallen hat«; usw. [Die weibliche Form »*et-tâbiʿa*« findet sich Canaan 26 Mitte q. v. — Eine etymologische Parallele zu »*tâbiʿ*« bietet das dänische »*fylgie*« (Schutzgeist), verwandt mit »*følge*« (folgen).]

[1]) Lane 227: »the Ghools ..... are generally believed to be a class of evil ginnees, and are said ..... to haunt burial-grounds and other sequestred spots; to feed upon dead bodies; and to kill and devour every human creature who has the misfortune to fall in their way. [Hence, the term »ghool« is applied ..... to any cannibal.]«

[2]) Vgl. Šiblî, Rez. 248/4.

[3]) An der Stelle 12/271/5 ist nämlich statt »كانها شعلة من الشعال« vielmehr »كانها سعلاة من السعالي« zu lesen.

»Ich bin«, sagte der Goldschmied zum König, »zu dir aus dem Lande Neğrân [H.: Chorâsân] gekommen ..... und brachte, da die Stadttore schon geschlossen waren, die gestrige Nacht außerhalb der Stadt zu. Und während ich zwischen Schlafen und Wachen dalag, da gewahrte ich vier Frauen, von denen die eine auf einem Besen, die andere auf einem Faß, die dritte auf einem Feuerhaken und die letzte auf einer schwarzen Hündin ritt, woraus ich erkannte, daß ich »Zauberinnen« vor mir hatte.«

Auch an zwei andern Stellen kommt der Ausdruck »Krugreiterin« noch vor: H. 22/67 (*El-Bunduḳânî*) und in »*Ḥasan el-Baṣrî*« (die alte Zauberin Šawâhî d̲ât ed-dawâhî: H. 14/90, 6/151 paen.):

»Ḥasan und seine Dschinnenfrau gingen aus dem Tor und da sahen sie die Alte mit einem Gurt um ihre Mitte und auf einem roten, tönernen Faß [lies: *zîr faḫḫâr*] reitend, um dessen Hals ein Strick von »*našûš*« lag (und der hurtig unter ihr dahinrollte).«

Der »Satane«, »Mârid's« und »'Aun's« [*Marada* (eigentlich: »rebellische Geister«) — *A'wân*] geschieht in ziemlich vielen Geschichten Erwähnung (H. 9/151, H. 6/145, H. 24/9, 9/290 ult., 9/296/4, 9/384/5. *Bâsim* Üb. 12, 60 usw.; »Mârid's[1]«: 9/336/11 = H. 11/20 u.; 6/49/13 usw.) und sind sie von den 'Ifrît's nicht wesentlich verschieden. Eine Eigentümlichkeit der bösen Geister »Satane« [*šejâṭîn*] oder »'Ifrît's« ist es, aus dem Innern der Götzenbilder trügerische Antworten vernehmen zu lassen, wie z. B. H. 17/86 u. [*'Abdallâh b. Fâḍil*], H. 10/114=6/365 ult. [*Messingne Stadt*]:

Iblîs, den Gott verfluche! (sagte der in der Säule eingeschlossene 'Ifrît zu dem šeiḫ 'Abdeṣṣamad) besaß ein Götzenbild aus rotem Karneol, das meiner Obhut anvertraut war ....., ich aber pflegte in dieses Idol zu kriechen, um die Leute (aus ihm heraus sprechend) zum Irrtum zu verleiten [367/5 u.]. So kroch ich nun wieder in den Bauch des Götzen in meinem Unverstand und Wahnwitz, in gänzlicher Unkenntnis von Salomo's Macht und sprach [Reğez]: »Nicht fürcht' ich ihn, zu keiner Zeit. Sucht er den Kampf, mir tut's nicht leid. Jed' Ding weiß ich wohl, weit und breit. Raub' ihm die Seel' in Sturm und Streit. Zum Waffengang bin ich bereit«[2] usw.

Als Herr und Meister aller Geister und Dämonen gilt Iblîs, über den ich bereits einige Notizen in eš-Šiblî, Rez. 249, gegeben habe. Wie wir aus den, auch von Moḥammed rezipierten altarabischen Vorstellungen wissen, waren es besonders die Dichter [dann weiterhin auch Sänger und Musiker[3]), denn die Lieder wurden gewöhnlich gesungen], deren Phantasie und Gedanken Iblîs durch seine Einflüsterungen inspirierte. Deshalb auch all' die zahlreichen Anekdoten von Ibrâhîm el-Mauṣilî, Isḥâq b. Ibrâhîm und andern Dichtern, die wir (im *kitâb el-Aġhânî* und sekundär dann) in 1001 Nacht antreffen

[1]) Von schrecklichem Aussehen: 6/400 ult. [*Messingne Stadt*].

[2]) Habicht hat den Reğezcharakter dieser und der vorausgehenden Verse nicht erkannt.

[3]) H. 19/151 Mitte = 12/45/10 spielt Tuḥfat el-qulûb dem Chalifen Hârûn eine Weise vor, die sie von Iblîs gelernt.

(vgl. H. 12/28 ff.; CHAUVIN Nr. 226 f. und die Note VI/60/5 ff.); Hamadânî Üb. *Maqâme* Nr. 36 S. 123 ff. sagt Iblîs selbst zu ʿÎsâ b. Hišâm:

»So wiss' also: Keiner hat je als Dichter sich produziert — ohn' daß ihm einer der Unsern [d. h. Šeiṭâne] die Wort' insinuiert — und das, was gedichtet Ǧerîr — war ihm eingeflüstert von mir — und mich selbst, damit du es weißt — den Scheich 'abû Murra' [1]) man heißt.«

Mephisto-Manieren zeigt er (in der Geschichte von *Hârûn er-Rašîd und Tuḥfat el-qulûb*) H. 19/119/4 u.; ibid. 123/7 = 11/442/8.

Eigentümlich ist die aus der jüdischen Legende ins Arabertum übernommene und dort weiterentwickelte Anschauung von der Macht Salomos über die Geisterwelt; diese Idee kommt auch in einer ganzen Reihe von Erzählungen (*Der Fischer und der Geist, Die kupferne Stadt* usw.) zum Ausdruck. Speziell Salomos Siegelring mit dem in ihm eingravierten »höchsten Namen« Gottes [z. B. 1/75 Mitte = H. 1/38 u.] ist es, der auf Dämonen und Geister einen magischen Einfluß und zwingende Gewalt ausübt (vgl. SALZBERGER 99) und mit dessen Hilfe der genannte alttestamentliche Prophet die widerspenstigen und aufrührerischen Dschinnen und ʿIfrîts unter Verschluß tut (in eine Säule: H. 10/119/7 = 6/373/7, in kupferne Flaschen: H. 10/140—141 = 6/400/13 ff., H. 10/99 = 6/344/9 [*Messingne Stadt*], H. 1/38 = 1/75 Mitte [*Fischer und Geist*] usw.). Dieser Verbindung von Salomos Ring und seiner Gewalt über die Geister wird es wohl zuzuschreiben sein, daß in vielen, besonders späteren Geschichten (*ʿAladdîn, Dschûdar, Maʿrûf, Bâsim* Üb. 59 usw.) diese letzteren überhaupt nur noch an einen solchen gebannt als »Diener des (betreffenden) Ringes« in Erscheinung treten.

An verschiedenen Einzelheiten wäre noch zu bemerken, daß die Dschinn zwar an Zahl die Menschen übertreffen (eš-Šiblî Rez. 246 Note 2), an Wert dagegen weit unter ihnen stehen, wie z. B. auch aus verschiedenen Stellen ersichtlich. H. 1/39 u. = 1/77 paen. [*Fischer und Geist*].

»(In dieser Todesgefahr) sprach der Fischer zu sich: 'Das ist doch (nur) ein Dschinn, ich aber bin ein Mensch, und Gott hat mir Verstand und einen Vorzug vor ihm gegeben' [والله . . . فضّلني عليه] .....«

H. 17/103 (*ʿAbdallâh b. Fâḍil*) [2]):

»(Der Dschinnenkönig sagte zu seiner Tochter:) 'Der König der Menschen hat aus verschiedenen Gründen Macht über uns; erstens ist er ein Mensch und hat deshalb vor uns

[1]) Vgl. H. 12/31 ob.; vgl. auch WETZSTEIN 115; besonders LANE-POOLE 169—171; sodann AUBIN 310: »Die Tradition behauptet, (der Liedersammler) Masmudi habe die Inspiration in einem Hause erhalten, in dem Geister umgingen.«

[2]) Fehlt bei HABICHT.

den Vorrang, zweitens ist er der Chalife Gottes und drittens betet er ohn' Unterlaß das Gebet der zweimaligen Beugung ....."«

Der Geruch der Dschinn (12/35/4 = H. 19/146/7) mag als ein Pendant zu dem für die Dschinn auffälligen Geruch der Menschen gelten, von dem in Kunos' *Stambuler Volksmärchen* einigemal die Rede ist. — Zur Abwehr der Dschinnen scheint, wie aus mehreren Stellen hervorgeht, das Salz zu dienen, vgl. H. 18/25/1 = 4/171 paen. (womit Lane-Poole 259 Note 1 übereinstimmt) und H. 6/83 = 7 45 paen. [an letzterer Stelle könnte allerdings auch die Neutralisierung der Wirkung des malocchio mit dem Verstreuen des Salzes bezweckt sein]; vgl. Kremer, *Studien* 21 und 25; Schwally 23.

Der Fatalismus.

In gleicher Weise wie die beiden vorhergehenden Kapitel läßt sich auch der Fatalismus dem Grenzgebiet von Glaube und Aberglaube zuweisen. Im Rahmen des von mir Gewollten kann natürlich von einer Darstellung desselben nach seiner religiösen oder ethischen Wertung oder gar von einer Aufrollung der hier in Frage stehenden Probleme und Vertiefung in diese keine Rede sein — dazu gäbe 1001 Nacht auch kaum eine zureichende Grundlage ab —, sondern vielmehr soll es sich hier nur um eine Skizze dessen, wie er sich in den landläufigen Anschauungen des Volkes äußert, handeln. Was immer auch von literarischer Seite (Theologen und Philosophen) aus gegen den Schicksalsglauben geschrieben worden ist, jedenfalls läßt es sich nicht in Abrede stellen, daß dieser im Volksgeist seit alters her recht lebendig war. Bereits in den aus dem Heidentum stammenden oder wenigstens den Anschauungen der Heidenzeit nahestehenden altarabischen Gedichten lassen sich fatalistische Einschläge[1]), und zwar nicht nur in vereinzelten gelegentlichen Äußerungen, sondern in hinlänglicher Menge und scharf genug betont nachweisen, daß wir sie doch wohl unbedenklich als einen integrierenden Bestandteil der Volkspsyche betrachten dürfen. Der Koran, der im wesentlichen auf dem Boden der arabischen Volksanschauungen steht, wenn er freilich auch ihre psychologische Seite mehr ins Religiöse wendet und sie weiterhin mit jüdisch-christlichen Ideen kombiniert, hat dann diese Vorstellungen erweitert und fortgebildet. — Der gewöhnlichste Ausdruck »قضاء و قدر« ist natürlich auch in 1001 Nacht am häufigsten (vgl. z. B. 10/365/8, 11/301/5, 1/260/2, daneben auch مقادير 1/207/7; gering variiert 10/369/2 »بالامر المقدّر والقضاء المبرم« oder [bei üblen

[1]) Zur Ergänzung der folgenden Ausführungen möchte ich auf meinen Artikel: »*Fatalistische Tendenzen in den Anschauungen der Araber*«, *Islam* II/337 ff., verweisen.

Dingen] الشيطان والقضاء والقدر[1] ([غرّتى]). Das Schicksal gilt als ein von Ewigkeit her bestimmtes (10/24/7 المقدير الازلية; 11/24/3 كن امر مقدّر علىّ في الازل). Identisch mit dem Begriff قدر وقضاء ist das im Volk vielleicht mehr übliche »مكتوب« [»das Aufgezeichnete«], das sich in 1001 Nacht sehr häufig findet (z. B. 6/324 paen.; 1/278/8: »مكتوب مقدّر«), besonders aber in der Verbindung »على الجبين«, vgl. 6/286/4 = H. 18/90 Mitte; 4/244/11; 11/301/6 »على الجبين مكتوب مسطور«, H. 24/138 u., ibid. 204/11, ibid. 177/5, H. 9/172 Mitte oder »على الناصية« H. 13/166 u. = 5/332/12. Eine Variierung des Ausdrucks »مكتوب«, sonst aber damit identisch ist die Redensart »Was die Feder (der »*qalam*«) aufgezeichnet hat« (H. 7/85 [2]) Mitte, 4/244/12, 5/16 ult. = H. 2/179 Mitte, 6/147/8 »جرى القلم من القدم بما حكم«). Meist erscheint das Fatum als eine »höhere Macht«, wovon der Mensch mehr oder minder restlos abhängig ist und gegen die anzukämpfen aussichtslos ist, wie auch die folgenden Sprichwörter zeigen (7/49): الحذر لا يمنع القدر [»Vor(aus)sicht wehrt das Schicksal nicht ab«]; 11/112/8: القدر يغلب الحذر [»Das Schicksal besiegt die Voraussicht«]; 10/312/11: (zu korrigieren nach 5/83/6) لا ينفع الحذر من القدر [»Voraussicht frommt nichts gegen das Schicksal«]; H. 24/155/10 u., H. 5/57/5 u. 11 u.; ferner 6/93 ult. = 7/285/7 = 10/199/5: اذا نزل القضاء عمى البصر [»Wenn das Geschick eintreten soll[3]), wird der Blick blind«]; 11/243/3: الحذر ما يغنى عن القدر والتقدير الغالب للتدبير; [nichts nützt Voraussicht gegen das Schicksal, und die Bestimmung ist stärker denn menschliche Überlegung]; vgl. auch 6/47/7. Hieran anschließend möge noch das Gedicht 5/291 ult. = 10/313/4 ff. = H. 15/45, H. 2/27 (fehlt aber 2/161 u.) Platz finden [Reğez]:

۞ هي المقاديرُ فما يغني الحَذَرْ ۞ ان كنت اخطأتَ فما أخطا القَدَرْ ۞
اذا أراد اللـه أمراً بامْرِئٍ ۞ وكان ذا عقلٍ وسمعٍ وبَصَرْ ۞
أصمَّ اُذنيه وأعمى عينه ۞ وسلَّ منه عقله سلَّ الشَّعَرْ ۞
حتى اذا نفَّذ فيه حُكمَهُ ۞ ردَّ اليه عقله ليعتَبِرْ ۞
فلا تَقُلْ فيما جرى كيف جرى ۞ فكلّ شيءٍ بقضاءٍ وَقَدَرْ ۞

[1]) Vgl. H. 4/194/6 u.

[2]) Statt dieses Gedichtchens steht 7/310 ein ganz anderes längeres Gedicht.

[3]) Eigentlich: niedersteigt.

»Nicht frommt die Vorsicht, wenn das Schicksal ein sich stellt,
Fehlt auch der Mensch, das Schicksal nimmermehr je fehlt.
Wenn Gott mit einem Plan sich gegen Menschen trägt —
So macht er ihm, sei er auch sonst verständig, aufgeweckt,
Die Ohren taub, das Auge blind, und seinen Geist
Grad' wie ein kleines Härchen Er heraus ihm reißt.
Bis daß vollendet Sein Entschluß, endlich zuletzt
Er wieder ihn in den Besitz des Geistes setzt.
Dann mag er grübeln und nachdenken, hin und her
Aus dem Geschehenen zu zieh'n sich eine Lehr';
Doch frag' er nie, wie es geschah, warum's mußt sein,
Denn jedwed' Ding, durch's Schicksal wird's bestimmt allein.«

Weiterhin erscheint dann das Schicksal einfach als Gottes Wille selbst, der in unerforschlicher Weise über den Menschen Freud' oder Leid verhängt, das er widerspruchslos hinnehmen muß, und demgegenüber ethische Werte ganz ausgeschaltet werden [1]; vgl. 11/243 = 3/308 [Serî']:

قد يسلم الاطمس من حُفرةٍ ‖ يقع فيها الناظر الباصر [2]
ويسلم الجاهل من لفظةٍ ‖ يقع فيها العالم الماهر
ويعسر المؤمن في رزقه ‖ ويُرزق الكافر والفاجر
ما حيلة المحتال من حيلةٍ ‖ هذا الذي قدره القادر [3]

Eine typische Geschichte ist hierfür ferner die Erzählung von dem *Ḥawâǧe Ḥasan dem Seiler* (H. 21/34), in der die beiden Freunde S'ad und Sa'dî die Probe auf ihre Anschauungen durch die Praxis zu machen suchen. Sa'd verficht hierbei den Standpunkt, daß »weder Verstand noch Fleiß« dem Menschen wesentlich frommt (S. 34 ult.), sondern allein das Schicksal seine Wege leitet, während Sa'dî der persönlichen Initiative (d. h. der Arbeit und Umsicht) das Wort spricht. Ḥasan der Seiler bekommt nun von Sa'dî, dem »Tatmenschen«, zweimal je 200 Ašrafîs [Goldmünzen], die ihm beidemal auf ungewöhnliche Art,

[1]) 7/220 ult. sucht mit einem »كذا قضى الله« ein Dieb seinen Diebstahl zu entschuldigen [die Sache ist hier allerdings nur fiktiv]. Vgl. auch Lukians »*Totengespräche*«, »*Minos und Sostratus*«.

[2]) Lies 11/243 ebenfalls »الباصر« statt »الباهر«. Übrigens hat H. 6/40 andere Verse statt der 3/308 gegebenen.

[3]) »Manchmal umgeht der Blinde glücklich eine Grube, in die der mit gesunden Augen hineintappt, und manchmal bleibt der Dummkopf vor einem Wort bewahrt, in das der Vernünftige, Kluge hineinstürzt. Schwere Mühe hat oft der Rechtgläubige, sein täglich Brot zu verdienen, während es dem Ungläubigen und Schurken ohne Mühe zufällt. Nichts nützt (bisweilen) des Schlauen List und Schläue — so hat's eben einmal der 'Bestimmende' (d. h. Gott) bestimmt.« — Diese Verse finden sich auch H. 2/15 f., fehlen dagegen an der entsprechenden Stelle 2/143/10.

doch ohne seine direkte Schuld wieder abhanden kommen, während eine Bleimünze, die ihm Sa'd, der »Quietist«, gibt, ihm auf ebenso merkwürdige als unverhoffte Weise zu Reichtum und Ansehen verhilft, so daß er sich als »Meister« Ḥasan der Seiler großzügig etablieren kann. Die Pointe ist also die, daß — wie Sa'dî zuletzt zu Sa'd sagt — Reichtum (und irdisches Wohlergehen) nicht von Reichtum [d. h. Arbeit, Mühsal und Klugheit] kommt, sondern allein aus Gottes Gnade [d. h. dem (verhängten) Schicksal] herrührt (S. 58). — Demgemäß singt auch der Fischer Kerîm (H. 2/137 = 3/137: *'Alî Nûr eddîn und Enîs el-ǧelîs*) [Basîṭ]:

۞ يـ راكبَ البحر فى الاهوال (1 الهلكه ۞ أقصر عناك فليس الرزق بالبحر ده

۞ الخ

»Der du das Meer befährst, umringt von Schreck und Not,
Oh, kürz' doch deine Müh', nicht Mühsal schafft dir Brot.
[Schau dort den Fischer, der in heller Sternennacht
Nach seinem Netze späht, auf karg' Gewinst bedacht.
Und hat er dann die ganze Nacht sich abgeplagt,
Als Beute einen Fisch dem Meere abgejagt,
Dann gibt er ihn zum Kauf, um einen 'ringen Preis
Dem Reichen, der von Todesnot und -grau'n nichts weiß,
Und kehrt er dann mit einem dürft'gen Lohn nach Haus,
Vergißt er rasch die Pein, auf's neu' zieht er hinaus.
Doch Gott gebührt der Preis, der [dem] einem Wohlstand wehrt,
Dem andern aber reich aus Seiner Gnad' beschert.]«[1])

Den gleichen Gedankengang finden wir in der Geschichte des *Kaufmanns, gegen den sich sein Glück kehrte* (Episode aus den *10 Vezîren*) H. 18/47 = 6/215/3:

»(Als dem Kaufmann auf des Königs Befehl die Augen ausgerissen worden waren, nahm er sie in die Hand, indem er sagte:) 'Wie lang' willst du mich noch verfolgen; unglückseliges Geschick (*jâ ṭâli' manḥûs*); zuerst hast du mir mein Gut geraubt und jetzt greifst du mein Leben an.' Dann aber meinte er, indem er sich selbst tröstete: 'Nichts hat mich alle Plackerei genützt, wenn das Mißgeschick meine Absichten vereitelt (ما ينفعنى الحركة مع سوء الحظ), denn weil der Allerbarmer mir nicht geholfen, so wird auch meine Bemühung zur Unfruchtbarkeit verdammt' [2]).«

---

[1]) 3/137/6 ist الحلكة natürlich Druckfehler; das Gedichtchen ist nur dem Sinn nach ganz frei wiedergegeben, nicht übersetzt. — Ein ähnliches Gedicht in Macdonald's »*Fisherman and Jinni*« p. 2.

[2]) Die Konsequenz dieser Passivität führt im praktischen Leben natürlich zur Indolenz, die schließlich in ein apathisches »laisser aller« ausmündet, wofür ein Beispiel Lane 217 u.: »Many of the Egyptians in illness neglect medical aid, placing their whole reliance *on Providence* or on charms.« — Vgl. auch die Ansicht 'Abdelmu'min el-Iṣfahânî's (*Maqâme* Nr. 52, Üb. S. 75): »Du Kranker, du wendest dich im Fieber an den Arzt, aber

Auch die Lebensdauer des Menschen gilt als durch das Geschick im voraus unabänderlich bestimmt; aus diesem Glauben heraus erklärt sich auch die Gleichgültigkeit des Orientalen gegen Gefahr und Tod, die sich ebensowohl in unbekümmertem Wagemut als in stumpfer Resignation äußern kann. Vgl. z. B. die Anekdote von dem *Beduinenjungen und Hišâm* (7/155 ff. = H. 6/159 ff.) [1]), ferner das Gedichtchen 6/66:

✿ لـي مـدّةٌ لا بـدَّ أبـلـغـهـا ‖ مختومةٌ اذا انقضت مُت ✿

✿ لو صارعتّني الأسْدُ في غابها ‖[2] قهرتها ان لم يجئ الوقت ✿

»Es ist mir eine Frist hienieden fest gegeben,
Und eh' sie nicht erfüllt, scheid' ich nicht aus dem Leben,
Ja, kämen auch die Löwen über mich in Haufen,
Ich überwände all', ist sie nicht abgelaufen.«

Viel seltener findet sich dem gegenüber der antifatalistische Gedanke ausgesprochen, daß man sich um das Geschick (*maqâdîr*) keine unnützen Sorgen machen solle (Gedicht 6/36 ult. = 6/135/11 ff.), oder gar, daß nicht das Schicksal, sondern der Kern der eigenen Persönlichkeit es sei, was des Menschen Pfad bestimme (H. 19/98 = 11/398):

[طويل] ✿ اذا كنتَ لا تُوذَى فلا تفعل الاذى

✿ وأحْسِنْ فانّ اللهَ يجزيك مثله

فكلُّ الذى يَجرى عليك مقدَّرٌ

✿ من الله لكن من فعلك أصله

»Läßt man dir Ruh', so laß die andern auch in Frieden!
Tu wohl! Ein Lohn von Gott dereinst dir wird beschieden.
Von Gott ist all' bestimmt, doch sei dir trotzdem kund:
In deinem eig'nen Handeln, da liegt der letzte Grund [3]).«

was vermöchte dieser gegen das festgesetzte Kismet? .....« [S. 76]. »Such' (lieber) deine Heilung im Korân, denn er ist ein Meer, das von Ewigkeit zu Ewigkeit wallt, während des Arztes Worte gleich Schaum im Winde verfliegen«, wo diese Passivität mehr religiös gefärbt erscheint.

[1]) Vgl. 7/156 paen. = 7/157 ult. »لئن كان في العمر تأخير ' لا ضرّ بي من كلامك لا قليل ولا كثير«.

[2]) Der Text »لقهرتها« ist gegen das Metrum.

[3]) Mit einigen kurzen Worten möchte ich hier noch auf die Bilder eingehen, in denen sich der Sprachgeist »Schicksal und Tod« vorstellt. Schon in den altarabischen Gedichten findet sich besonders die Vorstellung von dem »Becher«, aus dem man den Tod schlürft, oder der »Tränkstelle«, zu der letzthin alle Menschen niedersteigen müssen. Den gleichen Anschauungen begegnen wir natürlich dann auch in 1001 Nacht; das Bild selbst bleibt das

Mit dem Glauben an das Schicksal und die sich daraus ergebende Resignation in Gottes Willen hängt ein anderer Umstand zusammen, auf den ich in den nächsten Zeilen noch kurz zu sprechen kommen möchte, nämlich die Seltenheit des Selbstmords bei den Muslims, der, wie bekannt, vom Islam als eine Todsünde erachtet wird. Immerhin finden sich doch einige Geschichten, in denen Selbstmord oder doch wenigstens ein Selbstmordversuch vorkommt. Zur Vergleichung dieser übrigens nicht durchweg aus arabisch-islamischem Milieu stammenden Geschichten möchte ich folgende Stellen zitieren: H. 10/168 = 12/293 = HN. 174 [1]) (eine indische Episode aus den *sieben Vezîren*). Ist es hier das Motiv der Selbstverschuldung und Eifersucht, die den allzu profitlichen Bademeister zum Lebensüberdruß bringt, so haben wir in verschiedenen andern Geschichten das Motiv der Verzweiflung, die zum Selbstmord oder doch wenigstens zum Versuch dazu treiben kann, so z. B. H. 15/101 = 10/432/4 (in der Geschichte des *Bagdâdî und der Sklavin*):

»Da sprach ich [sagte der Jüngling] zu mir: Nun hast du dein Leben und dein Geld zusammen eingebüßt. Und das lastete so schwer auf mir, daß ich zum Tigris ging, mein Gewand über mein Gesicht zog und mich in den Fluß stürzte. . . . . (Als man aber mich wieder herausgezogen hatte), kam ein Scheich auf mich zu und sagte: 'Willst du, nachdem du deine Habe eingebüßt, auch noch dein Seelenheil verlieren und dem Volke des Höllenfeuers angehören? . . . . .'«

Ebenfalls wieder indisch ist die Geschichte von dem *Weisen und seinen drei Söhnen* (als Episode aus *König Schâh Bacht*) H. 18/153 = 11/131/14:

(Der durch seine Verschwendung zuletzt ganz verarmte und von seinen früheren Freunden verleugnete Jüngling geht in den Raum, wo ihm sein Vater einen Schatz hinterlassen haben wollte.)

Dort aber findet er angeschrieben [11/130/12]:

»Kein Ausweg vor dem Tode. Drum häng' dich auf, bettle keinen weiter an und stoß' den Ziegelstein mit deinem Fuße weg, um so mit dem Leben abzuschließen und Ruhe zu

---

gleiche, nur der sprachliche Ausdruck variiert leicht nüanciert, z. B.: كاس المنون 2/122/12; كاس الحِمام 4/363/11, 9/162 paen., 5/223/12, 10/158/7, 12/176/9; كاس الردى 10/403 paen.; 2/8/11, 5/197/2; كاس البوار 9/181/4; كاس المنيّة 12/171/14; 10/89 ult., 6/378/3; كاس الحتوف 9/87/10; كاس [الموت] 3/173/1; كاس الممات 2/207 ult.; شراب العدم 9/7/12 [vgl. H. 1/105 Mitte, H. 2/112 u., H. 3/197 Mitte, H. 5/116 u., ibid. 119 ob., H. 11/194 Mitte, H. 10/121 u., H. 12/168 ob., H. 15/84 u.]. Öfters wird das Geschick auch mit einem Schützen verglichen, der seine Pfeile auf die Menschen abschnellt; deshalb der Ausdruck سهم القضاء [5/277/10 = H. 13/138/24, wo »سهم« im Bûlaqer Text offenbar fehlt; ibid. 281/14 = H. 13/140 Mitte, H. 3/180 Mitte). Für weiteres vgl. meinen Artikel im »*Islam*« II/337 ff.

[1]) Letztere Fassung ist erheblich gemildert; von Selbstmord ist hier keine Rede mehr.

finden vor der Schadenfreude deiner Feinde und Neider und der Bitterkeit der Armut.« .... Da meinte der Jüngling: »Recht hatte mein Vater.« Darauf legte er sich den Strick um den Hals und stieß den Ziegelstein mit seinen Füßen weg. (Da aber — brach der Strick, die Decke stürzte ein und ein großer Haufen Geld ergoß sich über ihn herab.)

Ferner lesen wir in *ʿAladdîn und der Wunderlampe* (H. 20/95 = ZOTENBERG 68/14):

»(Als der magrebinische Zauberer vermittelst des Besitzes der Lampe das Seraj samt der Prinzessin nach Afrika entführt hatte, da ward ʿAladdîn tief gebeugt.) Und aus Übermaß des Kummers ließ er alle Hoffnung fahren und wollte sich in den Fluß stürzen. Doch als gläubiger Muslim und Bekenner der Einheit Gottes fürchtete er Gott [1]) (in d. h.) um seiner Seele willen; so blieb er also am Ufer stehen und vollzog eine Waschung usw. [2])«

Auch einige Liebesgeschichten schließen mit dem Selbstmord des (oder der) Liebenden, so z. B. die Erzählung *der beiden Liebenden* (HN. 198 ff.); vgl. auch CHAUVIN VI/147 Z. 2 sowie die Erzählung von *Ǧâḥiẓ* bei KREMER 2/125 f. und das (übrigens nicht arabische) Damaszener Schattenspiel »*Die Liebenden von Amasia*«, wo sich zum Schluß Ferhât und Shîrîn beide erstechen [3]); ferner STUMME, *Tun.* 108 (»Oh du Fliehende, Gottes Verordnung holt dich ein!«).

Im Widerspruch oder doch wenigstens nicht ganz in Übereinstimmung mit der durch den Schicksalsglauben bedingten Resignation (in Gottes Willen) [4]) scheinen auch die leidenschaftlichen Äußerungen des Schmerzes, die anläßlich von Trauer an den Tag gelegt zu werden pflegen. Wenn LANE 283 (chapter XIII, »*character*«) sagt: »Influenced by their belief in predestination, the men display in time of distressing uncertainty an exemplary patience and after any afflicting event, a remarkable degree of resignation and fortitude, approaching nearly to apathy; generally exhibiting their sorrow only by a sigh, and the exclamation of »Allah kerîm« — but the women on the contrary give vent to their grief by the most extravagant cries

---

[1]) Ähnlich ʿAlî b. Bekkâr 3/54/11 = H. 5/106 Mitte: »Wäre nicht meine Furcht vor Gott, so beschleunigte ich selbst mein Ende.«

[2]) Die Note nach GALLAND: »Il allait se jetter dans la rivière ... mais il crut en bon Mussulman, fidelle à sa religion, qu'il ne devoit pas le faire, sans avoir auparavant fait sa prière« zeigt, wie dieser den Sinn verkannt hat.

[3]) In zweiter Linie vgl. H. 4/195/8 = CHAUVIN VI/124 Note 1; H. 19/147/6 = 12/36 ult. (der Selbstmord des Dämonen Meimûn in der Geschichte von *Tuḥfat el-qulûb*, sowie H. 10/127 = 6/386/3 u. 10 =[*Messingne Stadt*] = HN. 315 u. f. (wo die Analogie mit der Sirenensage deutlicher hervortritt) — Eine bloße Redensart ist die oft sich findende Drohung »والّا قتلت نفسي« (4/192/8, 12/72 ult., 4/223/11, 5/215/1, 5/247/12, 5/352/8 = 6/26/11, 9/21/13, 12/33/12 u. paen.; [etwas anders] 4/305/7).

[4]) Vgl. die damit übereinstimmenden eigenartigen Worte des ʿAbdallâh el-baḥrî an ʿA. el-berrî, die schließlich zum Bruch zwischen beiden führen: H. 16/106—107.

and shrieks«[1]), so trifft das nur zum Teil zu, wie wir aus verschiedenen Stellen der Erzählungen sehen, insofern nicht selten auch die Männer den lauten Äußerungen ihres Schmerzes unbekümmert freien Lauf lassen: H. 2/162 = 4/381/10 (Geschichte des *Eunuchen Kâfûr* in »*Ghânem*«):

»Als mein Herr« — erzählt Kâfûr — »diese Trauerbotschaft von mir vernommen, da ward das Licht vor seinem Antlitz Finsternis, und er verlor seine Selbstbeherrschung . . ., er zerriß seine Gewänder, raufte sich den Bart, schlug sich ins Gesicht, bis daß das Blut strömte, und schrie: 'Weh, weh! Meine Kinder, mein Weib! Welch' Unglück ohne gleichen.'«

»Aber nicht genug hiermit [ich zitiere hier KREMER 2/250 u.], im Übermaß des Schmerzes ging man noch weiter: man zerstörte den ganzen Hausrat, zerriß die Kleider, schwärzte die Wände, zerbrach die Hausgeräte und das Geschirr, man schwärzte sich selbst das Gesicht und schor sich den Bart.« Man vergleiche dafür die eben bereits zitierte Geschichte *Kâfûrs* (H. 2/160 = 4/377/15 ff.), wo es heißt:

»Die Frau meines Herrn« — erzählt der Schwarze — »und seine Töchter begannen, als sie die Nachricht seines Todes von mir vernommen, zu schreien, ihre Gewänder zu zerreißen und sich ins Gesicht zu schlagen . . . . ., die Frau selbst aber warf ihren ganzen Hausrat untereinander, machte die Etageren[2]) kaput, zerbrach Fenster und Gitter und schwärzte ihr Gesicht[3]) mit Lehm und Indigo [*nîl*][4]), indem sie mir zurief: 'Weh! Kâfûr, komm' her und hilf mir, dies Geschirr, die Schüsseln, das Porzellan und die Flaschen zu zerschlagen.' Ich ließ mir das nicht zweimal sagen und beteiligte mich wacker an dem Zerstörungswerk . . . . .«

Wenn die Frauen das Gesicht[5]), ja sogar auch bisweilen die

---

[1]) Vgl. [WHITE 3/300 und] 11/82/8 = H. 16/106 [*'Abdallâh el-berrî wa 'A. el-bahrî*]: »Wir weinen und klagen« — erwiderte ihm 'A. vom Lande —, »wenn jemand gestorben ist, und die Frauen schlagen sich ins Gesicht und zerreißen sich die Busen aus Trauer über den Toten usw.« — Vgl. die Anekdote von dem Pseudoschullehrer H. 8/80 = 8/247 = LANE 62.

[2]) Ist statt »لوأوينه« das dem Duktus nach ähnliche »دواوينه« zu lesen?

[3]) Das Objekt fehlt; es könnten, wie aus der in der folgenden Anmerkung zitierten Stelle von LANE hervorgeht, auch die Wände gemeint sein; vgl. auch die Notiz bei KREMER 2/251, Note 1, wo dieser Brauch erwähnt wird.

[4]) LANE 527 (chapter 28: Ceremonies after a death): »The women . . . . . dye their shirts, head-veils, face-veils and handkerchiefs of a blue, or of an almost black, colour, with indigo; and some of them with the same dye stain their hands and their arms . . . . . and smear the walls of the chambers. Vgl. auch LANE-POOLE 261/1 ff. — Dunkelblau scheint offenbar die Farbe der Trauer; vgl. auch die Note HENNINGS 1/127 (in der *Geschichte des dritten Ḳalenders* = 1/282/8 ff., wo alles Mobiliar in dem von den (trauernden) Einäugigen bewohnten Schloß von blauer Farbe [*azraq*] war). Vielleicht ist hier auch noch VUILLER 68 zu berücksichtigen: »La femme, devenue veuve, portera le deuil pendant une année; si un de ses parents ou alliés succombe, elle proscrira de sa toilette le jaune et l'orange, mais elle pourra se vêtir de bleu et de blanc.«

[5]) Vgl. BEL 20 ult.

Brüste enthüllen [vgl. die erwähnte Geschichte H. 2/160 = 4/378,10 (u. 379,1):

»Dann ging meine Herrin mit bloßem Antlitz und nur mit einem Kopfschleier bedeckt hinaus.«

bzw. *Die Liebenden von Amasia* S. 147 Note 55], die Haare lösen [H. 18/25 = 4/171 paen.:

»('Ich will mich tot stellen', sagte abû 'l-Ḥasan el-Ḥalî' zu Nuzhet el-fu'âd;) du aber los' dein Haar, zerreiß' dein Gewand, schlag' dir ins Gesicht und schrei' laut auf« usw.], ja sogar bisweilen abschneiden [H. 1/68 = 1/129/10:

»Meine Frau«, erzählt der Prinz der schwarzen Inseln, »hatte ihr Haar abgeschnitten und Trauerkleider angelegt (ob des angeblichen Todes ihres Vaters)«], so bringen dementsprechend die Männer ihren Turban in Unordnung (H. 18/26 = 4/174/4 خبل عمامته) und raufen sich den Bart (ibid. und 4/381/11, 7/307/8). — Altorientalisch scheint daneben noch die Sitte zu sein, sich Erde aufs Haupt zu streuen (3/256/7 = H. 5/181; 1/279/14 = H. 1/125 paen.; H. 3/62 ob., H. 9/57 Mitte, H. 22/175 Mitte), vielleicht auch der Brauch, Trauerkleidung anzulegen (3/256/11 »نبس السواد واثواب الحداد« = H. 5/181; 3/345/13 »ثياب السواد والاحزان«, 5/9/14, 7/93/13, 3/63/11 fehlt H. 5/111/6 u., 10/443/8) und das Gesicht zu schwärzen (H. 1/127 u. = 1/283/14; vgl. auch Löhr »*Volksleben im Lande der Bibel*« S. 43).

Das öffentliche Leben in 1001 Nacht.

Mekka — Damaskus — Bagdad bezeichnen die drei bedeutsamen Etappen, die das arabische Volk in seiner Entwicklung durchlief, um aus bescheidenen Anfängen heraus in steigender Machtmehrung zu einem Weltimperium zu gelangen. Gleichzeitig aber vollzog sich parallel mit der Expansion nach außen eine Umwandlung im Innern des muslimischen Volkskörpers: mit der Verschiebung des politischen Schwergewichts in den Osten, in das alte Kulturland des 'Irâq, drangen in ständig wachsendem Maße fremde Anschauungen und Gewohnheiten in das arabische Volkstum ein, dessen Lebensweise dadurch stark modifiziert, zum Teil ganz umgewandelt wurden. Das Entgleiten der Macht aus den Händen der Araber und ihr Übergang an die Neumuslime, die intellektuelle Präponderanz des Persertums und das damit verbundene Wiederaufleben altorientalischer Staatsideen hatte die Umwandlung des ursprünglich ganz demokratisch gedachten arabischen Chalifats in einen mehr oder minder absolutistischen Cäsaropapismus in die Wege geleitet. Begünstigt wurde diese Entwicklung erstens durch den Umstand, daß hier an der Peripherie des arabischen Volkstums sich dessen eigener Charakter nicht mehr mit gleicher Kraft wie im Mutterlande oder dem daran angrenzenden Syrien geltend

machen konnte, andrerseits durch die Großzügigkeit der neuen Verhältnisse, die ihren typischen Ausdruck in dem Leben und Treiben der Weltstadt Bagdad fanden. In seiner Eigenschaft als Residenz der Chalifen und als wirtschaftliches Handelsemporium bot die Metropole am Tigris auch tatsächlich all die materiellen und ideellen Voraussetzungen, um ihr eine überragende Bedeutung über die übrigen Städte des islamischen Reiches zu sichern und in geistiger Beziehung eine tonangebende Stellung zu verschaffen. Aber neben den Lichtseiten der »ville lumière«, nämlich der Pflege von Kunst und Wissenschaft, Erweiterung des geistigen Horizonts in räumlicher und ideeller Beziehung, der Verfeinerung der Lebensgestaltung usw., konnten auch die Schattenseiten nicht ausbleiben. »In dieser großen Weltstadt« [ich zitiere KREMER 2/55], »wo der Reichtum und Luxus von ganz Vorder- und Mittelasien sich zusammendrängten, herrschte neben der größten Pracht und Verschwendung auch das größte Elend, und die damaligen Zustände mögen sich stark jenen unserer modernen Großstädte genähert haben. .....« Von dem wirklich märchenhaften Luxus und der Verschwendung [1]), die in Bagdad zur Blütezeit des Chalifats geherrscht haben müssen [2]), gibt uns eine ganze Reihe von Erzählungen eine — kaum wohl bloß romanhaft zu wertende — Vorstellung; so z. B. die Geschichte des *falschen Chalifen* (H. 6/188 ff. = 7/186), wo es heißt:

»An der Spitze des Schiffs gewahrte der Chalife (von seinem Versteck aus) einen Mann, der eine Leuchtpfanne aus rotem Golde trug [3]), die er mit Qâqilî-Aloë speiste; er trug einen Umwurf aus rotem Atlas, auf seiner Schulter hing ein golddurchwirktes Gewand von gelber Farbe, und auf seinem Kopfe saß ein Moṣuler Turban; ferner aber hatte er über die Schulter einen grünseidenen Sack, mit Qâqilî-Aloë gefüllt, das er statt gewöhnlichen Holzes verbrannte. Am Hinterteil des Schiffes war ein ebenso gekleideter Mann und außerdem 200 Mamluken, die sich rechts und links um einen goldgefertigten Thron scharten, auf dem ein lieblicher junger Mann saß.«

Ibid. 7/197 = H. 6/197:

»Was wir von unserm Herrn, dem Chalifen« [sagt Dscha'far zu dem falschen Chalifen] »heute Nacht mit angesehen haben, ist eine ungeheuerliche Verschwendung ....., nämlich Gewänder im Werte von 500 Dînâr Stück für Stück zu zerreißen ..... [4])« usw.

oder die Geschichte des *erwachten Schläfers* (H. 18/13/4 = 4/148 ult.):

»Als Ḥasan el-Ḥalî' erwachte, fand er sich in einem Schlosse, dessen Wände mit Gold und Lazur bemalt und dessen Decke mit rotem Gold punktiert war. Rings umher befanden sich Salons, deren Türen mit seidenen, golddurchwirkten Vorhängen behängt

[1]) Einiges ist oben schon berührt worden (in dem Abschnitt »Die Religion [der Islam] in 1001 Nacht«); vgl. Musik und Sängerinnen; zu der in tolle Verschwendung ausartenden Generosität der Barmekiden, die ihresgleichen selbst beim Chalifen nicht fand, vgl. die Nrn. 87 ff. bei CHAUVIN.

[2]) Vgl. auch KREMER 2/194 f.

[3]) Zur Beschreibung des »*mešâ'ilî*« vid. JACOB, »*Ägyptischer Jahrmarkt*« S. 35.

[4]) Eine ähnliche Legende von Muzaiqijâ vid. HUART 1/51 paen.

waren, und überall stand Geschirr aus Gold [1]), Porzellan und Kristall, während Teppiche und Polster rings umherlagen und das Licht der Kandelaber flimmerte. Zur Aufwartung aber drängte sich eine bunte Schar von Sklavinnen, Eunuchen, Mameluken, Dienern, Burschen, Schwarzen und Pagen« usw.[2]).

Entsprechend dem Luxus im Wohnen hatte sich auch im Speisen ein gewisses Raffinement entwickelt [3]), das unter den früheren einfacheren Verhältnissen im großen ganzen undenkbar gewesen wäre. Wie gern man sich mit der Feinschmeckerei zu beschäftigen liebte, zeigen die literarischen Scherzstückchen, in die man sie hinein verflocht [4]); der z. B. aus Hamaḏânî (vgl. Üb. Nr. 26, 35) uns schon bekannte Trick der »Illusions«-Mahlzeiten, wo die Aufzählung all' der gaumenkitzelnden Gerichte dem Leser das Wasser im Munde zusammenlaufen lassen, findet sich auch in 1001 Nacht wieder in der Geschichte *des 6. Bruders des Barbiers* (H. 2/95 f. = 2/307 f.); aber auch sonst wird der Künste der feineren Küche des öfteren Erwähnung getan (H. 19/172 Mitte = 12/91/5 f., das »Schlemmergedicht« 5/100 [fehlt H. 16/110 Mitte], das sich an verschiedenen Stellen findet: 1/244, 7/331, 10/115). — In all' den Wandlungen aber, die die neuen Verhältnisse mit sich brachten, hielt sich eine, zwar schon allgemein orientalische, aber doch bei den Arabern speziell typisch ausgeprägte Sitte fest, der wir hier einige Zeilen widmen wollen, die Gastfreundschaft [5]). Wie groß auch der Unterschied der Lebensweise und Lebensanschauungen sein mag, der den Beduinen vom Städter, den primitiven Naturmenschen vom zivilisierten Kulturmenschen trennen mag, die Gastfreundschaft hatte von jeher unter den orientalischen Völkern als eine heilige Verpflichtung gegolten. Unnütz also, dies noch besonders nachweisen zu wollen. Trotzdem aber gibt es doch manche Einzelheiten, die vielleicht einiges besondere Interesse beanspruchen dürften. Das Symbol der Gastfreundschaft ist »Brot und Salz«, dessen gemeinsamer Genuß als die stärkste Bindung zwischen dem Aufnehmenden und dem Aufgenommenen gilt; deshalb spielt »Brot und Salz« überall eine Rolle, wo man neue Freundschaft zu besiegeln oder alte Feindschaft zu beschließen sucht [6]) [H. 14/159 Mitte, H. 3/30 Mitte, H. 22/105 u. 7), ibid. 173 Mitte, H. 13/136, H. 22/44 ult.,

[1]) Der Luxus im Gebrauch von goldenen Gefäßen, Schüsseln usw. ist schon oben besprochen worden.

[2]) Beschreibung eines vornehmen Hauses: 3/294/13 ff. = H. 6/30.

[3]) Vgl. Kremer 2/197 ff.

[4]) Vgl. auch das »*hezz el-quḥûf*« (MSOS. IX 2. Abtlg. S. 41 oben: Kern, »*Ägypt. Humoristen*«).

[5]) Lane 288 (chapter XIII: *Character*); Kremer 2/239 ff.

[6]) Vgl. Snouck-Hurgronje II/10; Kremer, *Studien* 26 f.

[7]) Parallel damit Nöldeke's: »*Doktor und Garkoch*« 39 Mitte und Note 3.

H. 19/80 ob., H. 7/62 M., 7/280/11, 10/117/5, 11/366/7, 5/273/1, Stumme, *Trip.* 120 Mitte, Stumme *Tun.* 13 ob., 64 u.]; gelegentlich kommt auch der einfachere Ausdruck »*tamâlaḥa*« »das Salz miteinander teilen« allein vor [H. 2/95 = 2/306/11, 12/6/3 = H. 19/134]. Das gegenseitige Teilen von »Salz« oder »Salz und Brot« soll dazu dienen, jedem Argwohn einer zweideutigen oder gar feindseligen Handlung eines Dritten die Spitze abzubrechen, denn Gott selbst ahndet das Vergehen, am Salz zum Verräter geworden zu sein [Kremer, *Studien* 27 oben]; vgl. H. 13/136 Mitte = 5/273/1:

»Ḥasan setzte dem Magier das Essen vor und sagte: »Esset, mein Herr! auf daß 'Brot und Salz' zwischen uns sei, und Gott mög' den verraten, der am Salze Verrat übt!«

ibid. H. 13/151 u. = 5/301/10:

»Du selbst, verfluchter Magier, hast gesagt, wer an Salz und Brot Verräterei treibt, den wird Gott verraten. Nun, du hast diesen Verrat auf dich geladen, und Gott hat dich dafür in meine Hand fallen lassen. .....«

Bekannt ist die des öfteren erzählte Geschichte von dem nächtlichen Einbrecher, der im Dunkeln an einen Gegenstand wie einen Stein im Hause des Bestohlenen stößt, daran leckt und dann, wie er erkennt, daß es Salz gewesen, die ganze bereits zusammengeraffte Habe liegen läßt, da nun — wenn auch ungewollt — zwischen ihm und dem Hausherrn das Salz als Mittler gestanden hat [Chauvin Nr. 368 Anm. = VI/196, Lane-Poole 144, Kremer, *Studien* 24 ob.]; umgekehrt wieder sucht es der Verbrecher, der gegen jemand einen Anschlag zu verüben plant, zu vermeiden, mit diesem irgendwie »Salz und Brot« zu teilen [*ʿAlî Bâbâ* vgl. H. 21/88 u.:

»Marǧâne (die Sklavin) sprach bei sich: 'Das ist also der Grund, weshalb der Schurke kein Salz essen will, um eine Gelegenheit zur Ermordung meines Herrn zu suchen, dessen Todfeind er ist'.« usw.]

Als Zeichen ganz besonderer Niedertracht gilt es, über die aus »Salz und Brot« resultierenden Verpflichtungen sich hinwegzusetzen [1]), wie in der bereits zitierten Geschichte von *Ḥasan el-Baṣrî* [H. 13/140 = 5/281/10]:

Da schaute der ʿAǧemî (dh. Magier) den Ḥasan an und sagte zu ihm: »Du Hund und Hundesohn! Meinst du, einer wie ich 'kennt' (d. h. kümmert sich um) 'Brot und Salz'? Tausend Burschen habe ich schon umgebracht weniger einen, und du sollst das Tausend nun voll machen [2]).«

---

[1]) Vgl. auch Snouck-Hurgronje II/308 u.

[2]) Vgl. ferner H. 4/194 = Chauvin VI/124 Note 1 (Verrat der Gastfreundschaft durch einen Beduinenräuber). — In der Geschichte von *ʿAlî Šâr und dem Nazarener* (H. 7/62 = 7/280/11) ist die Aufforderung des letzteren, mit ihm »Salz und Brot« zu teilen, nur eine Finte, um ʿAlî Šâr eine mit Bendsch gefüllte Banane beibringen zu können. Aus dem Zusammenhang ist nicht ersichtlich, ob der Nazarener überhaupt etwas gegessen hat und ob also ein Verrat an »Salz und Brot« vorliegt oder nicht.

Nach einer alten Tradition darf jeder Fremde drei Tage Gastfreundschaft beanspruchen, was natürlich auch in den Erzählungen oft genug zum Ausdruck kommt (H. 6/180, H. 16/120 ob., H. 17/28 u., H. 17/66 ob., H. 20/123 Mitte, H. 12/35 u., H. 22/25 Mitte, H. 10/141 Mitte, 5/79/4, 6/63/10][1]). Die Pflicht der Sitte heischt es aber auch, den Gast nicht nur mit dem Notwendigen zu versorgen, sondern sich auch persönlich um ihn zu kümmern, ihn nicht allein essen zu lassen usw. [H. 7/63 = 7/281/13]:

»Als ʿAlî Šâr dem Nazarener entgegnet hatte, er solle nur allein essen, da meinte dieser zu ihm: 'Mein Sohn! Die Weisen haben gesagt: Wer mit seinem Gast nicht ißt, der ist kein anständiger Mann'[2]), so daß ʿAlî Šâr sich gezwungen sah, sich niederzusetzen und mit ihm zu essen.«

Die hohe Bewertung der Gastfreundschaft und der daraus sich ergebenden Pflichten brachte es mit sich, daß man oft gröblichen Ausnutzungen derselben gegenüber ein Auge zudrückte, wie z. B. in der Geschichte H. 18/181 f. = H. 6/32 ff. = 3/299 [Episode aus *Asʿad und Amǧad*], wo der fremde Eindringling und der Hausherr ihre Rollen tauschen, oder in den Geschichten, in denen die »Ṭufailî's[3]« [Schmarotzer] die Spezialität ihrer Zunft, nämlich uneingeladen Gastfreundschaft zu »schinden«, praktizierten.

Neben der Gastfreundschaft finden sich noch manche andere Züge im islamischen Volksleben, die wir als Äußerungen der Humanität betrachten können, so die Fürsorge für die Bedürftigen und Schwachen, für die Kranken und Irren, die Gefangenen, ja selbst gelegentlich für die Tiere[4]). Da die Armenpflege, wenigstens zum Teil, Gegenstand der offiziellen Gesetzgebung ist [*zekât*; *ṣadaqa*], so will ich mich zunächst

[1]) Vgl. auch Socin »*Zum arab. Dialekt von Marokko*« 191 Mitte; Stumme, *Tun.* 63 Mitte, 74 oben.

[2]) Ebenso Stumme, *Tun.* 125 Mitte: »Wer ein Essen auftragen läßt und nicht mit seinen Gästen speist, der ist ein Bastard«; ähnlich auch Meissner, »*Neuarabische Geschichten aus Tanger*« Nr. VI Anfang.

[3]) H. 6/180 ult.; H. 16/109 u.; H. 19/93 f.; vgl. Lane 289 (chapter XIII: *Character*), wo eine Anekdote von zwei Ṭufailî's; Kremer 2/201 ff.

[4]) Von letzterer ist allerdings in 1001 Nacht kaum die Rede; vgl. allenfalls H. 4/167 ob. — Im übrigen siehe Lane 284 u. Was Lane 285 u. von Cairo sagt: »In every district of this city are many small throughs, which are daily replenished with water for the dogs usw.«, trifft auch für andere Städte, z. B. Konstantinopel, zu, wo in die Steinfliesen von Moscheehöfen, Gräbern usw. kleine Vertiefungen zum Ansammeln (bzw. Anfüllen) von Wasser eingelassen sind (bes. für die Singvögel). — Bekanntlich ist im Islam das Töten von Tieren außer zwei Kategorien (nämlich den zur Nahrung dienenden und den schädlichen) nicht gestattet [ein orthodoxer Muslim könnte sich also kaum Käfer-, Schmetterlingssammlungen usw. zulegen]. Zu welcher Inhumanität diese Überhumanität führen kann, hat seinerzeit die Wegführung der Hunde und ihr Verhungernlassen auf der Marmarainsel gezeigt. — Auch die Vivisektion wird vom orthodoxen Standpunkt aus scharf bekämpft.

nur auf die Fürsorge für die Kranken und Irren beschränken. »Als Begründer des ersten Spitals [ich zitiere KREMER 2/482] nennt ein nicht ganz verläßlicher Berichterstatter den Chalifen Welid I. In Bagdad scheinen solche schon früh bestanden zu haben. Die Bujiden ..... errichteten gleichfalls Spitäler in der Hauptstadt. In andern Städten ward dies Beispiel nachgeahmt.« In den Erzählungen der 1001 Nacht wird ein Hospital in Damaskus [H. 2/42 ob. = 2/187/8 [1]), H. 3/70 u. (im Roman von *'Omar en-No'mân*)] und eines in Bagdâd H. 2/181 u., 182 = 5(20—21) [2]) erwähnt. Eine sonderlich hohe Meinung scheint man allerdings von diesen Instituten nicht gehabt zu haben, wenn man nach der Stelle H. 2/182 = 5/21 [in der Geschichte vom *Ghânem*] urteilen darf, wo es heißt:

»Als der Marktvorsteher (den) Ghânem in seinem elenden Zustand gewahrte, sagte er zu sich: 'Ich will mir an diesem Unglücklichen das Paradies verdienen [d. h. ihn bei mir aufnehmen]; denn wenn sie ihn ins Spital schaffen, so bringen sie ihn dort in Einem Tage um.'«

Die Behandlung der Irren war eine unterschiedliche, die sich ganz nach dem Ausdruck dieser Krankheit zu richten pflegte. Harmlose Individuen ließ man meist frei umherlaufen, ohne an ihren Extravaganzen Anstoß zu nehmen. Da nach dem Glauben, der im Orient gang und gäbe ist, Irrsinnige häufig als halbe Heilige betrachtet wurden, so ließ man ihre Absonderlichkeiten widerspruchslos durchgehen, selbst wenn diese gegen die übliche Landessitte in gröblichster Form verstießen. So ist es gar nichts Seltenes und wird auch vielerseits berichtet, daß Geistesgestörte vollständig nackt durch die Straßen gehen [vgl. LANE 228, LANE-POOLE 63 u., 65 Mitte, ZABEL, *Marokko* 297]; deshalb wird auch der bis auf die Haut ausgeplünderte moqaddem [H. 19/70 = 11/347 ult.: *Geschichte des dritten Polizeisergeanten*], der sich nach dem mißglückten Liebesabenteuer fast nackt aus dem Staube zu machen beginnt, als »*meǧnûn*« betrachtet:

»Als ich so« (erzählt der Betroffene) »nur mit Bedeckung der Scham allein aus der Haustür trat und zu laufen anfing, da sammelte sich Groß und Klein hinter mir drein, indem man zu schreien anhub: 'Ein Verrückter, ein Verrückter!' usw.« [11/348/1].

Während man so die harmlosen Geisteskranken durch ein laisser-faire recht glimpflich behandelte, wurde mit sonstigen Irren meist nicht so human umgegangen. Wenn man solche in Marokko (AUBIN 250) durch Musik zu heilen (oder wenigstens zu beruhigen) versuchte [3]) —

---

[1]) Das Wort دمشق ist hier aus dem Zusammenhang zu ergänzen.

[2]) Zur Erbauung von Spitälern in Kairo vid. MUIR 41 Mitte; ibid. 136.

[3]) Dazu ist wohl auch VUILLER 66 zu vergleichen: »Dans les cas de dérangement cérébral, il est d'usage constant chez les Musulmans de Tunisie, aussi bien que chez les israélites, de conjurer la démonialité en appelant dans la maison un orchestre où domine le »rebab«, sorte de violon à long manche; usw.«

auch Jacob berichtet im »*Islam*« III/367 von einer analogen Verfügung durch Bayezid II. —, so war solch' eine schonende Behandlung die Ausnahme; die Regel aber scheint eine harte und oft rohe gewesen zu sein (H. 18/19 u. = 4/161/7):

(»Als die Leute hörten, wie Abû 'l-Ḥasan Chalife zu sein behauptete, da schleppten sie ihn ins Spital .... und) als der Spitalaufseher das gleiche aus dem Munde des Abû 'l-Ḥasan hörte, da rief er: 'Du lügst, du ganz unglückseliger Narr!' Darauf zog er ihm die Kleider vom Leibe, hing um seinen Hals eine schwere Kette, band ihn an ein hohes Gitterfenster und gab ihm zehn Tage lang morgens und abends je eine Tracht Prügel.«

Die Anlegung von Ketten ist ganz gewöhnlich [H. 23/34, H. 5/152/1 = 3/217/2, Ibn Ǧubair 283/16]; bisweilen wird auch den Irren mit Beschwörungen [Exorzismus] zugesetzt zur Vertreibung der Geister [Dschinn], von denen sie besessen sein sollten, und zu diesem Behuf werden die Geisteskranken [vielleicht dann auch noch wegen der dicken Mauern] in Klöster eingesperrt [H. 8/95 ob. = 8/270 ult.: »Heraklioskloster«; vgl. auch Naumann 192 Mitte, Ḥamaḏ. Üb. 158 Note 1].

Was die Humanität gegen Bedürftige und Gefangene anlangt, so pflegten allgemeine Speisungen oder Beschenkungen, Amnestieerlasse und dergl., gewöhnlich bei feierlichen Gelegenheiten, als da sind: Thronbesteigung eines Fürsten, Vermählung eines solchen, Beschneidung der Prinzen oder anläßlich politischer Ereignisse, eklatanter Siege usw. stattzufinden. So heißt es z. B. H. 19/167 Mitte = 12/80—81:

»Als die Nachricht von der Eroberung Chorâsâns bei dem Chalifen Hârûn einlief, da befahl er in seiner Freude, Bagdâd zu schmücken, die Gefangenen freizulassen und jedem einzelnen von ihnen einen Dînâr und ein Gewand einzuhändigen.«

Im übrigen finden sich solche Stellen so zahllos in 1001 Nacht, daß sie geradezu als stereotyp zu betrachten sind; ich begnüge mich daher nur mit einer kurzen Zusammenstellung der Zitate [11/266 paen., 12/236/4, 10/71/5, H. 19/29 u., H. 7/73 ult. = 7/295/13, 6/340 ult., 3/231/1, H. 5/178, H. 18/120 ob., H. 17/174]. — Eine erläuternde Bemerkung zu Obigem dürfte übrigens vielleicht nicht ganz überflüssig sein, nämlich daß Werke der Humanität[1]) [die natürlich bloß im Verkehr der Muslims untereinander in Frage kommen] zumeist nicht sowohl aus reiner Barmherzigkeit als vielmehr in Hinsicht auf religiös-egoistische Zwecke (d. h. in der Hoffnung auf dereinstige Anrechnung und Wiedervergeltung) ausgeübt zu werden pflegten; vgl. H. 2/181 = 5/21/8, H. 18/188 = 11/193/8, wo es heißt: »Ich will mir das Paradies an diesem Unglücklichen verdienen (indem ich ihm zuhilfe komme)« bzw. »Ich habe dieses Weib hierher gebracht, in der Begierde nach

[1]) Verschiedentliche Notizen über »Inhumanität« sollen im folgenden noch gegeben werden [z. B. »Intoleranz« im Kapitel über »Rassetypen«, Anwendung der Folter in der Handhabung der Justiz u. a. m.].

Gottes Lohn [طامعًا فى الاجر], wozu man LANE 284 vergleiche: Benevolence and charity to the poor are virtues which the Egyptians possess in an eminent degree ..... but from their own profession it appears that they are as much excited to the giving of alms by the expectation of enjoying corresponding rewards in heaven, as by pity for the distresses of their fellow-creatures, or an desinterested wish to do the will of God.«

Nachdem wir so verschiedene Einzelheiten der öffentlichen Fürsorge behandelt hatten, kommen wir auf den weitaus wichtigsten Punkt derselben, nämlich auf das Gebiet der öffentlichen Sicherheit, zu sprechen. Aber vorher scheint es nötig, noch einen Blick auf die Bedingungen zu werfen, unter denen Staat und Gesetz sich Geltung zu verschaffen suchten. Die Autorität des Chalifen dürfen wir uns doch wohl auch in der Blütezeit des moslemischen Imperiums als keine absolute denken. So wenig der römisch-deutsche Kaiser im Mittelalter — trotz des räumlich viel beschränkteren Gebiets — all' die Frevler gegen den Landfrieden, vor allem die mächtigen Raubrittergeschlechter, seinen Befehlen gegenüber gefügig machen konnte, ebensowenig [oder noch weniger] vermochte es der Chalife, all' die Häuptlinge der Gebirgs- und Wüstenstämme, vor allem Beduinen und Kurden, im Zaum zu halten, deren Keckheit natürlich dann auch wieder in dem Maße wuchs, als das Chalifat im Lauf der geschichtlichen Entwicklung von seiner Machtstellung verlor. Dieser Zustand dauerte ja schließlich auch noch in der Osmanenherrschaft bis auf die Gegenwart herein trotz strafferer Zentralisation und größerer Überlegenheit an technischen Hilfsmitteln fast unverändert fort. — Deshalb bilden die Erzählungen von den Räubereien der Beduinen so alltägliche Episoden in den Geschichten von 1001 Nacht, daß sie fast ein stereotypes Thema bilden [H. 6/105 paen., H. 2/99 Mitte, H. 17/13, HN. 254 Mitte, H. 3/79 u., H. 12/100 Mitte, H. 4/187 ob.]. Neben der Wegelagerei auf dem platten Lande, der Steppe und Wüste, war die von ganzen Banden organisierte Räuberei auch in den großen Städten, Bagdad, später Kairo, heimisch. Daß die Weltstadt Bagdad ein »Spitzbubenklima« besaß, dürfte wohl nicht nur eine Fiktion der 1001 Nacht gewesen sein, wenn wir z. B. (9/260/2 = H. 12/102 u.) lesen:

»Dieses Bagdad ist der Sitz des Chalifats; in ihm gibt es der Gauner die Menge, und die Spitzbüberei [1]) schießt hier wie das Kraut aus dem Boden auf.«

Der große Verdienst, den die Kaufleute in der Stadt fanden

---

[1]) Das »زغب« 9/260/2 ist kaum richtig; MACNAGHTEN III/452/5 liest الشطارة parallel dem vorausgehenden شُطّار. — Z. Ausdr. «شُطّار بغداد» cfr. das *K. Baġdâd* (KELLER) ١٧٨/٨. Ins Humorvolle gewandt vgl. dazu die Streiche der »Delîla«.

[H. 6/90 ob. = 7/56 ult.: »Dort gewinnt man an jeder Ware das Doppelte (d. h. 100%); ebenso 4/366/12 = H. 2/154 Mitte«, lockte hinter ihnen das Verbrechergesindel her, das lohnend Gewerbe und zugleich genug Schlupfwinkel fand, um sich dem Arm der Gerechtigkeit zu entziehen [vgl. z. B. die Episode in der Geschichte von *ʿAlî Bekkâr und Šemsennahâr*: H. 5/94 = 3/33/14 ff.]. Noch gefährlicher als die einfachen Diebes- und Räuberbanden waren die Gesellen, die durch wirkliche oder auch fiktive Prostitution ihre Opfer ins Garn lockten, um sie dann in der Todesfalle kaltblütig zu ermorden und auszurauben. Ähnliche Verhältnisse finden wir in den späteren Erzählungen aus dem Großstadtleben Kairos; vgl. vor allem die schreckliche Geschichte H. 19/77 = 11/361 (*Bericht des 8.* [Text: 7] *Moqaddem*) [1]; ziemlich nahe steht dieser die Erzählung des 2. *Bruders des Barbiers* [H. 2/90 ff. = 2/226 ff.], die auf ähnlichen Voraussetzungen aufgebaut ist. Harmloser dagegen ist die Skizze (H. 19/67 = 11/342 ff.), wo die Hochstaplerin sich mit der vollständigen Ausplünderung des Vogels, der in ihre Netze gegangen ist, begnügt. — Andere Tricks der Verbrecher bestanden in der Anfertigung von Falltüren in Garküchen usw., bei deren Betreten den betreffenden der Boden unter den Füßen schwand und sie selbst in die Tiefe stürzten (H. 24/98 Mitte: *Die drei Prinzen von China* [2]). — Nicht selten war es übrigens, daß Polizei und Spitzbube unter einer Decke steckten, und noch häufiger, daß man den Teufel mit Beelzebub austrieb, d. h. Verbrecher selbst in die Polizei einreihte (H. 19/97 u. = 11/396 paen.: *Bericht des 15. Moqaddem*) [3]; vgl. auch H. 18/120 u. = 6/342/5 sowie die Bemerkung Leonhard's: »Als Kuriosum sei erwähnt, daß man nach dem schönen Grundsatz, den Räuber zum Polizisten zu machen [4], viele Leute von Karaschehir als Zollbeamte und Regiewächter angestellt hat.«

Wenn es auch Pflicht der Polizei war, zweifelhafte Orte auszuheben, wo man sich in der Nacht noch ausgelassen amüsierte (: Fiktive Erzählung 1/175/10, fehlt H. 1/83 ob.), so verschmähte sie es doch nicht, selbst Wein- und Animierkneipen unter ihren Schutz zu

[1]) Eine ähnliche Geschichte bei White 3/66 ff.; in der Erinnerung ist noch die Sache von dem spanischen Hauptmann in Madrid, der seine Opfer sich durch die Mithilfe seiner eigenen Tochter zuführen ließ und dann umbrachte.

[2]) Die Verlegung der Szene nach China ist, wie so oft anderweitig (z. B. *ʿAladdîn* usw.), nur eine fiktiv-äußerliche. Das gleiche Motiv findet sich auch bei Lüderitz, »*Marokkanische Sprichwörter*« MSOS. II (1899) S. 35 unten f.

[3]) Es ist dies die Erzählung von dem Frankolin und dem ermordeten Reisenden, ein Pendant zu den »*Kranichen des Ibykus*«.

[4]) Vgl. auch Lane 119 (chapter IV *Government*): Many of them (i. e. the officers of the Ẓâbiṭ, the chief of the police) are pardoned thieves.

nehmen (9/238/13, fehlt H. 12/88/6 u.), vorausgesetzt, daß dabei etwas für sie selbst abfiel. Die niederen Organe ihrerseits waren stets geneigt, alle Lumpereien à l'amiable zu schlichten, wenn man ihnen etwas in die Hand drückte (Bâsim Üb. 30):

»J'allais ainsi en fourrant le nez partout et toutes les fois que je voyais une rixe je m'y faufilais avec mon bâton en me présentant d'autorité ..... De cette façon j'ai assisté à quatre rixes, et l'on m'a donné mes pourboires« usw.;

ibd. 31:

»Tout le monde s'en réjouit [nämlich über das öffentlich verkündete Verbot des Chalifen betreffs unberechtigter Einmischung der niederen Polizeiorgane in Streitsachen] et dit: Le Khalif a bien fait; tous ces gendarmes-là ne se contentent plus ni de peu ni de beaucoup. Ils se sont mis à piller les gens ouvertement sans que personne ose souffler mot ..... et les langues déblataient contre les gendarmes un tas de vilaines choses«;

ibid. 36—37/2), und um sich gehörig »schmieren« zu lassen, drückte die Polizei auch gern mal ein Auge zu (H. 19/71—72 = 11/351/8, H. 19/66 = 11/341/11). Deshalb konnte man auch ziemlich sicher sein, mit Geld sich aus einer mißlichen Lage retten zu können [1]) (H. 2/83 = 2/283/9):

»Dann nahm man« — erzählt der Barbier — »meinem Bruder alles weg ..... verbannte ihn und, wäre nicht sein vieles Geld gewesen, so hätte man ihn auch noch getötet. So aber vermochte er die andern mit seinem Gut zu bestechen [*barṭalahum*] und damit sein Leben wenigstens zu retten, aber sonst auch weiter nichts .....«

H. 19/64 paen. = 11/338/2 (*Bericht des 1. Moqaddem*):

»Als der Ḳâḍî diese Wendung der Affäre sah, da zahlte er eine gehörige Summe Geldes an uns [d. h. die Polizeiorgane], so daß wir ihm dies »Feuer« auslöschten [d. h. die Geschichte vertuschten].«

Es gehörte zu der Aufgabe der Polizei, durch nächtliche Patrouillen [2]) sich von der Ruhe und Sicherheit der Stadtviertel zu vergewissern; einige Zeit nach Sonnenuntergang pflegt ja auch (mit Ausnahme des Ramaḍâns) das Straßenleben so gut wie völlig aufzuhören, da jedermann in sein Haus sich zurückzieht. Deshalb war es auch nicht unbedenklich, nachts — besonders zu später Stunde — sich noch umherzutreiben, da man eben den Argwohn der Nachtrunden erregen und festgenommen werden konnte [1/175 ult. f., fehlt H. 1/83 ob., H. 19/161 u. = 12/67/1 ff., HN. 260 u., H. 22/146 u., Stumme, *Tun.* 90 Mitte]. — Aber auch die persönliche Sicherheit im eigenen Hause (eines der Grundprinzipien des ursprünglichen Islam) ward durch den Absolutismus der späteren Zeit mehr oder weniger illusorisch gemacht, da die Häscher und Büttel sich nicht scheuten, auf höheren

[1]) Vgl. auch Lane 119 ob.: »The married women are sometimes privately put to death [nämlich bei evidenter Feststellung einer sittlichen Verfehlung], if they cannot by bribery or some other artifice, save themselves.«

[2]) Lane 119 Mitte; H. 19/59/3 = 11/326/10.

Befehl, ja bisweilen auch eigenmächtig, Tür und Tor der Behausungen zu sprengen und sich den Eingang zu erzwingen [H. 2/123 Mitte, 125 ob. = 3/110/9, 12/66/3 = H. 19/161 ob., H. 6/125 u. = 7/110/3:

»Darauf bekam Aḥmed Ḳumâḳim einen 'Fermân' ausgestellt, mit Gewalt in die Häuser eindringen und Haussuchungen abhalten zu dürfen«;

H. 14/20 Mitte = 6/13 ult. f.:

»Da sagte Zobeida zu Mesrûr: 'Nimm diese(n) Schlüssel, geh' in der Alten Haus, öffne es, dring' in die (Kleider-) Kammer ein, zerschlag' die Tür, heb' den Fußboden aus, bring' die Kiste zum Vorschein, brich sie auf und schaff' ihren Inhalt eilends her!«; Bâsim Üb. 49 paen.].

Was die Justizhandhabung selbst betraf, so verfuhr man trotz mancher Unregelmäßigkeiten, die die Praxis mit sich brachte, doch im großen ganzen im wesentlichen nach dem vom islamischen Recht vorgeschriebenen Prinzip, das die Art und Differenzierung der Strafen angab; daß sich dabei im Lauf der Jahrhunderte manche Modifikationen der ursprünglichen Bestimmungen einbürgerten [z. B. Ertränkung statt Steinigung bei Ehebruch[1]), vgl. H. 19/189 ob. = 12/408 paen.], konnte auch der Konservativismus der islamischen Anschauungen natürlich nicht ganz verhindern. Die hauptsächlichsten Strafen bestanden in körperlichen Züchtigungen [Auspeitschung, Verstümmelung], Verbannung, Zwangsarbeit, öffentlicher Umherführung in verkehrter Haltung auf einem Kamel oder Esel [was beiläufig gesagt ungefähr unserem mittelalterlichen »An-den-Pranger-stellen« entsprach], Gefängnis oder Todesstrafe, welch' letztere durch Enthauptung oder — bei gemeinen Verbrechen oder politischer Rebellion — durch Aufhängen vollzogen ward. — Die Körperstrafen konnten in einer beliebig hohen Zahl von Stockschlägen oder Peitschenstreichen verhängt werden, obwohl eigentlich auch hier durch das Gesetz, wenn zur Anwendung gebracht, gewisse Grenzen gegeben gewesen wären [100 Streiche: 2/273 paen. = H. 2/85/7, 7/170/6, 2/266/6, 2/285 paen., 7/308/14; 300 Streiche: 2/279 paen. = H. 2/80 u.; 400 Streiche: 2/278/9[2]); 500 Streiche: 2/283/7 = H. 2/83/9, HN. 263/5, ibid. 259 u. usw.]. — Die Verstümmelung bestand im Abhauen der rechten Hand im Falle, daß der Wert der gestohlenen Sache einen Mindestbetrag [»نصاب« 7/223/10, d. h. ein Gegenstand oder Bargeld im Wert eines Viertel-

[1]) Lane 300 (chapter XIII: *Character*): Drowning is the punishment now almost always inflicted, publicly, upon women convicted of adultery in Cairo and other large towns of Egypt instead of that ordained by the law, which is stoning.

[2]) Diese Zahl paßt allerdings nicht in den Zusammenhang; sie fehlt auch bei H. 2/79/4 u.

Dînârs] überschritt. Die Justiz pflegte in Evidenzfällen [Geständnis oder hinlängliche Zeugenaussagen] gewöhnlich auch sehr prompt zu arbeiten (H. 2/25 u. = 2/160/4, H. 2/48 = 2/202/3 u.), ausgenommen, so man durch Bestechung die Sache arrangieren konnte [vgl. GROTHE, »*Wanderungen in Persien*« 167:

Bastonade und Ohrabschneiden sind in Persien beliebte Strafprozeduren. Jedoch nur bei den allerärmsten Teufeln wird die Strafe in ihrer ganzen Schwere vollzogen. Wer mit dem Vollstrecker derselben sich mit Hilfe einiger Tomans auf guten Fuß zu stellen weiß, der wird erreichen, daß die Stockschläge äußerst sanft seine Fußsohlen treffen und das Messer statt eines ganzen Ohrs nur ein schmales Stückchen vom Ohrläppchen trennt; vgl. auch noch H. 2/83/11 = 2/283/9, welch' letztere Originalstelle deutlicher].

Nicht so häufig, aber doch auch nicht selten war die Strafe der Verbannung; in den Geschichten von den *sechs Brüdern des Barbiers* findet sie sich durchgehends (H. 2/73 Mitte, 2/77 Mitte = 2/273 ult., H. 2/94, H. 2/100] [1]). — Sehr häufig dagegen ist eine Strafe, die (wie bereits erwähnt) unserem »An-dem-Pranger-stehen« entspricht, nämlich die öffentliche Paradierung von Verbrechern, die man rittlings auf einem Esel oder Kamel sitzend und auf lächerliche Weise ausstaffiert dem Spott und Hohn des Pöbels preisgab; häufig ging diese Strafe auch der Hinrichtung voraus. Auch politische Vergehen wurden auf diese Art geahndet [KREMER 2/91:

»Die gefangen genommenen feindlichen Häuptlinge oder Empörer wurden umgekehrt sitzend auf Kamelen, namentlich zweihöckrigen baktrischen, auf Elefanten oder Eseln durch die Stadt geführt, um dann hingerichtet zu werden, worauf der Leichnam gewöhnlich an dem auf der großen Tigrisbrücke befindlichen Galgen oft jahrelang hängen blieb.«]

Die Stellen in 1001 Nacht sind so zahlreich, daß ich mich mit einer bloßen Anführung der Zitate begnügen muß [2/266/7 = H. 2/73 Mitte, 2/285 ult. = H. 2/85 ob., 3/159/2 = H. 2/149 u., H. 19/83 u. = 11/373/6, H. 4/198 ob., H. 14/179 u. = 10/180/10 (جرسوه [2])), H. 23/58 Mitte, HN. 259 u., HN. 263 ob., HN. 275 u. — Vgl. auch ZABEL, »*Marokko*« S. 73:

»Der Verurteilte wurde rücklings auf einen Esel gesetzt und mit blutendem Rücken durch die Straßen der Stadt geführt«;

ferner LANE 108 (chapter III: *The Wahhábbees*): »I once saw a woman paraded through the streets of Cairo and afterwards taken down to the Nile to be drowned, for having apostatized from the faith of Moḥammad and having married a Christian.« — WETZSTEIN, »*Die Lieben den von Amasia*« S. 143 Note 36:

[1]) Vgl. LANE 267 (chapter XII: *Magic*): »The magician was banished from Egypt. . . . . Another enchanter (saḥḥâr), was banished a few days after, for writing a charm which caused a Muslimeh girl to be affected with an irresistible love for a Copt Christian.«

[2]) DOZY, *Suppl.* 1/186 col. a zur Etymologie: »On attachait des sonnettes جرس au bonnet haut dont on couvrait la tête du criminel qu'on promenait en public.«

»Es war noch bis vor wenigen Jahren eine althergebrachte Gewohnheit in Damaskus, einem Verbrecher (namentlich einem Meineidigen) einen Schafsmagen auf den Kopf zu stülpen und ihn so in Begleitung eines Ausrufers, der sein Verbrechen öffentlich bekannt machen mußte, durch die Straßen zu führen«;

Muir 41/1: »For example, a bandit stretched upon a camels back (a punishment we begin to hear too much of) was paraded about the city streets till he died«; vgl. auch Huart 2/137 usw. [1])].

Die Gefängnisstrafen hatten (für unsere Anschauungen) das Eigentümliche, daß sie meist auf unbestimmte Zeit verhängt wurden [2]). Die Gefangenen waren oft noch mit Ketten gefesselt, auf denen bisweilen noch Inschriften (mit Bezug auf die Strafe) angebracht waren (7/103/2 »*Geschichte des 'Alâ' eddîn abû 's Šamât*«):

»Da befahl der Chalife, ihn in Fesseln zu werfen, und ließ darauf folgende Inschrift anbringen: 'Dauernd bis zum Tode und ohne Lösung bis auf die Bank des Leichenwäschers'«; vgl. ferner H. 2/146 ult. = 3/155/3, H. 10/204.

Keine eigentliche Strafe im gesetzlichen Sinne, die jedoch unter den späteren Verhältnissen gar nicht so selten war, war die Plünderung, unter Umständen auch vollständige Demolierung des Hauses [3/114 13 = H. 2/125/11] eines, der sich dem Fürsten aus irgendeinem Grunde verdächtig oder mißliebig gemacht hatte. Daß ein solches Vorgehen dem absolutistischen Charakter der mittelalterlichen Islamstaaten und keiner Scheriatsbestimmung entsprang, ist schon daraus ohne weiteres ersichtlich, daß dergleichen Gewalttätigkeiten inszeniert wurden, bevor der betreffende (Angeklagte oder auch nur Verdächtigte) seines Vergehens überwiesen und rechtlich abgeurteilt wurde; vgl. z. B. H. 2/123 = 3/110/9, 4/158/5 = H. 18/18/10 (: *Der erwachte Schläfer*), 6/17/9 = H. 2/179 u. (: *Ghânem*), H. 22/70 Mitte, 71 ob., H. 24/100 [3]), H. 22/142 Mitte, H. 23/79 Mitte, H. 23/92 u., H. 6/46 u. = 3/318/4, H. 24/144 Mitte.

Die Einbringung von Verbrechern wurde, wenn es nicht gelang, des betreffenden in flagranti habhaft zu werden, dadurch betrieben, daß man Preise auf ihre Ergreifung bzw. Strafen auf ihre Versteckung setzte [H. 2/125 Mitte = 3/115/5 ff.: *Nûr eddîn 'Alî und Enîs el-ǧelîs*] oder eine steckbriefliche Verfolgung einleitete oder endlich, soweit es sich um ganze Banden handelte, den einen oder andern der Komplicen durch Zusicherung der Straflosigkeit [4]) oder sogar von

[1]) Ähnliche Strafen gab es auch im Abendlande; vgl. z. B. Anatole France: *L'orme du mail* (Paris 1897) S. 322 u. a. m.

[2]) Ähnlich wie früher die Deportation nach Sibirien aus politischen Gründen.

[3]) Vgl. Chauvin VI/74 u. = Note 3 zu Nr. 239 daselbst.

[4]) Als Unterpfand gab man hierfür ein Taschentuch oder einen Siegelring »*mendîl el-amân*«; vgl. 7/215/1 = H. 6/207 ob., 9/241/3 = H. 12/90/5 u., 91 ob., H. 2/94 (Note), 23/21/2, H. 12/189/7 u. (Chauvin V/250/5 u.; »*ḫâtem el-amân*« 2/278/12 (fehlt H. 2/80/1).

Vergünstigungen [als »Kronzeugen«] zum Sprechen oder auch geradezu zur unmittelbaren Auslieferung seiner Spießgesellen bewog; vgl. 7/159 f. = H. 6/161 f. (wo Ma'mûn einen Preis von 100 000 Dînâr auf die Aufspürung von Ibrâhîm b. el-Mahdî aussetzt); H. 15/89 = 10/411 (*Nûr eddîn und Mirjam, die Gürtelmacherin*), wo Hârûn Steckbriefe (»*ṭâli'ât*«) hinter den Flüchtigen her erläßt; *Geschichte des* 6. (bzw. H.: 7.) *Moqaddem* (11/358 paen. = H. 19/76); H. 19/95 f. — Die Aussagen der Beschuldigten und Verdächtigten wurden — ebenso wie bei uns im Mittelalter — durch Körperstrafen [bzw. Folter] erzwungen [1]), d. h. durch Peitschenhiebe, Stockschläge (Bastonade) usw.; vgl. H. 19/90 Mitte = 11/384 ult. und 385/1, H. 1/160 (Fußnote), fehlt 1/356 ult., HN. 23/6, Bâsim Üb. 42/10 u. (»*falaqa*«) 9/369/14, 2/202/13 = H. 2/48 ob., H. 19/191 = 12/412/6, 2/279/11 = H. 2/80 (Geschichte des *dritten Bruders des Barbiers*, in der der Wâlî die angeblich, tatsächlich aber wirklich Blinden so lange verprügeln lassen will, bis sie die Augen öffnen), H. 6/138 = 7/127/6 [: '*Alâ' èddîn abû 's Šamât*].

Die Hinrichtungen erfolgten gewöhnlich durch Enthaupten, bei gemeinen (manchmal auch politischen) Verbrechen durch Erhängen. Um ein abschreckendes Beispiel zu geben, fand das Aufhängen fast stets in der Öffentlichkeit statt und diente zugleich so auch zur Volksunterhaltung; öffentliche Ausrufer gaben überall schon vorher die Exekution bekannt, so daß groß und klein auf den bestimmten Platz zur festgesetzten Zeit zusammenzuströmen pflegte [2]). Daß das gewöhnliche Volk solche Ereignisse als eine »Gaudi« betrachtete, geht z. B. aus 1/353 paen. = H. 1/159 Mitte hervor:

»Da befahl der Chalife einem Ausrufer, in den Straßen von Bagdad auszurufen: 'Wer sich an der Aufhängung des Wezîrs Dscha'far und seiner 40 Vettern aus der Barmekidenfamilie amüsieren will, der komme unter das Schloß und weide sich an dem Schauspiel!«

vgl. weiter H. 23/122 ob., H. 24/39 Mitte, H. 22/150 u., H. 20/177 Mitte, (H. 2/9 u.), (H. 6/36 ult. = 3/304/5), H. 2/147 = 3/156/7:

»Ich habe die Absicht« (sagte der Wezîr), »in der Stadt ausrufen zu lassen: 'Wer sich an der Enthauptung von Nûr eddîn 'Alî erlustieren will, der mög' vor's Schloß kommen, damit alle Welt daran ihre Kurzweil habe' .....«;

[1]) Alte Zeugnisse dafür z. B. Belâḏorî 24/4 (beim Kriegszug gegen Ḫaibar); ferner Genthe, »*Marokko*« 285; Grothe, »*Persien*«, in *Zur Natur und Wirtschaft von Vorderasien* (Frankfurt 1911) S. 45. »Daß mißliebig gewordene Großwürdenträger und Großkaufleute zum Verrat ihrer Geldverstecke durch geradezu bestialische Folterungen gezwungen wurden, ist eine noch für dieses Jahrhundert verbürgte Tatsache.«

[2]) War in Konstantinopel noch bis in die Tage der letzten Revolution und Gegenrevolution hinein üblich. Die Delinquenten wurden an einem belebten Platze in der Nähe des Kriegsministeriums coram orbi et urbi exekutiert.

7/221/13:

»Wer sich was draus macht, der Bestrafung des Räubers N. N. und dem Abhauen seiner Hand beizuwohnen, der mög' sich an dem und dem Platz (فليحضر الى المحلّ الفلاني) morgen einfinden.«

Am Fuß des Galgens wurden gewöhnlich Wächter postiert (um ein Abschneiden des Gekreuzigten oder Gehängten zu verhindern); vgl. H. 12/84/4, H. 7/135 ob. = 7/389 ult. [1])

Typen aus dem öffentlichen Leben.

Wenn wir hier ans vorhergehende Kapitel anknüpfen wollen, so müssen wir zuerst auf den Wâlî zu sprechen kommen, in dessen Hand die Leitung der Sicherheitsorgane lag [vgl. LANE 118 [2]) (chapter IV: *Government*)] und der für die Ruhe und Ordnung in den Städten auch mehr oder weniger direkt verantwortlich war. Wie schon in dem Abschnitt über die öffentliche Sicherheit erwähnt worden, galten all' die Amtspersonen (Wâlî, Ḳâḍî, Muḥtasib usw.) im allgemeinen sämtlich für mehr oder minder bestechlich, stets geneigt, um materieller Vorteile willen das Recht zu beugen. So heißt es z. B. H. 7/64 Mitte = 7/282 ult.:

»Der Nazarener steckte einen Beutel Gold mit 1000 Dinâr ein, um ihn gegebenenfalls als Bestechungssumme für den Wâlî bei der Hand zu haben« [*ʿAlî Šâr und Zumurrud*].

Besonders die späteren (ägyptischen) Geschichten betonen — mit einem gewissen verhaltenen Sarkasmus — gern die unterschiedlichen Situationen teils komischen, teils peinlichen Charakters, in die die einzelnen Polizei- und Zivilorgane durch ihre Habgier und Empfänglichkeit für klingende Münze verstrickt erscheinen [CHAUVIN VII/138—141, 148—149: *La police jouée*], vgl. H. 7/131 ff. =7/384 ff. [*El-Melik en-Nâṣir und die drei Wâlîs*], H. 19/66 f. = 11/339 f. [*Geschichte des 2. Moqaddem*], H. 19/71 = 11/350 f. [*Bericht des 5. bzw. 4. Moqaddem*], H. 24/139 Mitte [*Moḥammed eš-Šalabî*] [3]). Das Charakteristische in all' diesen Geschichten ist, daß von seiten der Obrigkeit Vergehen aufgespürt werden, nicht etwa in der Absicht, nach dem Rechten zu sehen, sondern vielmehr mit dem ausgesprochenen Zweck, durch die erkaufte Vertuschung von Unregelmäßigkeiten solche Fälle geschäftlich auszubeuten [vgl. die bereits zitierten Geschichten, ferner

[1]) Ebenso in CHAMISSO's »*Lied von der Weibertreue*«.

[2]) »He [i. e. the wâlî] was charged with the apprehension of thieves and other criminals and under his jurisdiction were the public women ..... from each of whom he exacted a tax.«

[3]) Šalabî = trk. Čelebî.

H. 19/64 ult. = 11/338/2 f. usw., auch H. 12/89/11 = 9/238/13, wo die Zeinab, der verschlagenen Delîla Tochter, behauptet, eine Weintaverne unter der stillschweigenden Protektion des Wâlî gehalten zu haben). Darum auch die boshaften Verse (H. 15/24 ob. = 10/265 paen.):

[سريع] ✿ يصلح للحكّام فى عصرنا ‖ وذاك للحكّم ممّا يجبْ ✿
✿ الصلب للوالى على خشبةٍ ‖ والضرب بالدِرّة للمحتسبْ ✿

»Für die Herrschenden wär's eine heilige Pflicht,
So lang's ihnen nicht an Rechtssinn gebricht,
Mit Prügel den Muḥtasib zu bedenken,
Den Wâlî jedoch gleich aufzuhenken.«

Nicht besser als der Wâlî schneidet im großen ganzen der Ḳâḍî ab, der häufig die Zielscheibe für den sarkastischen Hohn witziger Köpfe abgeben muß (Kremer 2/244):

»Als in Iṣfahân ein Elefant für Geld gezeigt ward, meinte ein Versmacher: »Zwei Dinge bei uns in Iṣfahân erregen Erstaunen, der Elefant und der Kâdy, weder zu dem einen noch zu dem andern hat man freien Zutritt; wer den Elefanten sehen will, muß dem Wärter das Eintrittsgeld bezahlen; wo aber ist dein Wärter, oh Kâdy?«) [1]; vgl. auch H. 6/100/10 u.

Von weiteren Typen, die in 1001 Nacht des öfteren erwähnt werden, wären hauptsächlich die Schulmeister, die Barbiere und die Ärzte zu nennen. Das Charakteristikum der ersteren ist ihre Beschränktheit oder auch geradezu Dummheit; vgl. dazu den (auf sie gemünzten) Vers in Ṯa'âlibî's »*aḥsan mâ sami'tu*« S. 173:

»Wie könnte man Verstand bei einem Menschen finden,
Der nachts bei seiner Frau und tags bei kleinen Kindern?«

Die meisten Geschichten, die Anekdoten von Schulmeistern bringen, sind eben darauf zugeschnitten, ihre Dummheit oder krasse Ignoranz ans Licht zu stellen und lächerlich zu machen (vgl. Chauvin Nr. 288 f.), vgl. 8/243, 245 (246/2: الفقهاء الذين يقرئون الصبيان فى الكُتّاب ليس لهم عقل), 247 = Lane 62 (chapter II: *early education*) = H. 8/80.

Anders die Barbiere, die zwar gelegentlich auch als beschränkt, aber hauptsächlich doch als geschwätzig [Kremer 2/186 Mitte] und

[1] Im übrigen vgl. wieder Lane 115/1: »In general the Naïb and Muftee take bribes and the Ḳâḍee receives from his Naïb. On some occasions, particularly in long litigations, bribes are given by each, party, and the decision is awarded in favour of him who pays highest« [vgl. auch Grothe, »*Auf türkischer Erde*« S. 151/4]. — Lane 287 Note: »A Turk .... was accused before the Ḳâḍee of having interred his dog with the ceremonies practised at the burial of a Muslim, and escaped punishment (perhaps a severe one) by informing the judge that his dog had made a will, leaving to him (the Ḳâḍee) a sum of money.« Vgl. auch Chamisso's Gedicht: »*Das Urteil des Schemjáka*« (ein russisches Volksmärchen); Lüderitz, *Sprichwörter aus Marokko* Nr. 29.

als neugierige »Gschaft'lhuber« gelten, die ihre Nase in Dinge stecken, die sie nichts angehen; vgl. Doutté 40: »Comme en Europe, le barbier est le type de l'intrigant et de la bonne langue.« Aus der älteren arabischen Literatur möchte ich nur die *Maqâme* Hamadânî's (Üb. Nr. 34 S. 109 ff.) zitieren, die eine große Ähnlichkeit mit der berühmten Geschichte des »*Barbiers von Bagdad*« (H. 2/51 ff.) im Sujet hat, wenn ihr auch freilich der Humor und die Komik dieser letzteren Erzählung gänzlich abgeht. Hierher ließe sich auch noch die Geschichte H. 24/107 (*Der Jüngling aus Cairo, der Barbier und der Hauptmann*) ziehen. — Gleichzeitig bilden die Barbiere, wie bekannt, im islamischen Orient als Heilgehilfen eine Übergangsstufe zu den Ärzten, deren Wirkungskreis sie zum Teil mit übernehmen [Doutté 40 Mitte [1]). Im großen ganzen waren aber auch diese — soweit es sich nicht um Christen (Griechen, Syrer) und Juden oder Perser [2]) handelte, die sich wirklich mit medizinischen Studien befaßt hatten — elende Quacksalber, die ihr Handwerk um so leichteren Herzens ausüben konnten, als einerseits weder Kontrolle noch Verantwortlichkeit existierte [Kremer 2/186 f.], andrerseits aber das Kurpfuschermetier mitunter sehr lukrativ war [vgl. z. B. die (allerdings indische) Geschichte des *Webers, der auf Befehl seiner Frau Arzt wurde*: H. 18/198 = II/210 [3]). Weiteres soll im nächsten Abschnitt noch zur Sprache kommen.

Rassetypen.

Neben den Volkstypen spielen auch die Rasse-(und Religions-)typen in den Erzählungen der 1001 Nacht ihre Rolle, die in Anbetracht der ethnologischen Buntscheckigkeit des vorderen Orients, wo Semiten, Hamiten, Neger, Arier, Mongolen, zivilisierte Städter und primitive Nomaden seit undenklichen Zeiten schon ihre Wege gekreuzt haben, als eine ziemlich bedeutsame betrachtet werden muß. Beginnen wir mit den Arabern zuerst, und zwar mit den Beduinen, die in einer großen Anzahl von Geschichten, zwar meist nur flüchtig, aber doch charakteristisch genug gestreift werden. Sie genießen (damals wie

[1]) Lane 217 u. (chapter IX: *Science*): »The Egyptian medical and surgical practitioners are mostly barbers, miserably ignorant of the sciences which they profess .....«; vgl. auch die Bemerkungen Grothe's in »*Auf türkischer Erde*« S. 45 Mitte, 149 Mitte.

[2]) Vgl. H. 18/200/1 = 11/214/4, H. 6/57 Mitte = 7/18/4; vgl. auch Kremer 2/181 Mitte, 2/183/4.

[3]) Vgl. des weiteren E. Wiedemann, »*Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften*« XXVI; *Über* »*Charlatane bei den Muslims nach el-Ğaubarî*« [Erlangen 1911, *Sitz.-Ber. der Phys.-Mediz. Sozietät*, Bd. 43]; id. »*Über Charlatane unter den arabischen Zahnärzten*« usw. (*Korrespondenzblatt für Zahnärzte*, Heft 3, 1914).

heute!) den denkbar übelsten Ruf als »Buschklepper, Wegelagerer und Räuber« schlimmster Sorte (vgl. H. 6/105 u., H. 17/13/8, H. 3/79 u., H. 4/184 ult., ibd. 187/4, H. 2/99 Mitte = 2/312/10, an welch' beiden letzteren Stellen ihre von Geldgier diktierte Gefühllosigkeit und Roheit besonders hervortritt, HN. 254 Mitte, 7/58/11 und 7/64/4 ff. = H. 6/91/12, H. 6/93 Mitte [*'Alâ' eddîn abû 's Šâmât*], H. 12/100 Mitte = 9/256/12) [1]. Wie aus der bereits zitierten Stelle H. 4/184 ult. zu ersehen, wo neben den Beduinen auch die Kurden genannt werden, sind diese letzteren gleichfalls als ein räuberisches und wildes Gesindel verrufen und berüchtigt [2] (vgl. H. 7/70 Mitte = 7/291/6: Der Strolch [*ṣâṭir*] Dschawân der Kurde, das Haupt einer 40köpfigen Räuberbande in der Geschichte von *'Alî Šâr und Zumurrud*, H. 7/6/7). — Ein ebenfalls ziemlich übles Renommée genießen die Schwarzen, die zwar weniger als gewalttätig denn als boshaft und lügnerisch, dumm und diebisch hingestellt werden. Vgl. dazu die Geschichte des Eunuchen Kâfur (H. 2/159 — 164 = 4/375/14 ff.), der sich und die andern durch seine ebenso dummen als boshaften Lügnereien in Schaden bringt; ferner 7/358/1 f. = H. 7/114 Mitte:

»Alle Welt stimmt über den Unverstand des Schwarzen überein, und das Sprichwort sagt: 'Ein Schwarzer und Verstand schließen einander aus 3)'«

[*Geschichte der sechs Sklavinnen*] und H. 15/80/10 = 10/394/6 (wo ein Schwarzer »Mas'ûd der Rossedieb« [سلّال الخيل] auftritt). — Viel interessanter als die vorhergehenden Typen sind die in 1001 Nacht auftretenden Maghrebiner. Es ist bekannt, daß gerade in den Anschauungen der islamischen Volkskreise die Scheichs und Zauberkünstler aus dem Maghreb einen großen Ruf als Geisterbeschwörer und Schätzesucher [4] haben und dementsprechend einen abergläubischen Respekt genießen [5]. Gerade die berühmtesten Geschichten der 1001 Nacht, *'Aladdîn und die Wunderlampe*, der *Dschûdar-Roman* u. a. zeigen uns

---

1) An beiden Stellen (7/58/8 f. und 9/256/11) ist natürlich identisch وادي بني كلاب zu lesen und nicht »Hundetal« (wie Henning 12/100 Mitte und 6/91/9) zu übersetzen.

2) Vgl. die Bemerkung Sachau's in »*Reise in Syrien und Mesopotamien*« S. 356 u.: »Zwischen Beduinen und Kurden besteht dieser beachtenswerte Unterschied, daß die ersteren wohl den Reisenden berauben, aber niemals [ist wohl zu viel!] ihn ermorden, die letzteren dagegen ohne viel Skrupel beides miteinander verbinden«; ferner »*Islam*« III/179/1.

3) Vgl. dazu das von mir im »*Islam*« III/179 zitierte türk. Sprichwort: قرق سباهي عقلي بر انجير چدرد دي طولدرمز [عرب: var.] (»Der Verstand von 40 Schwarzen füllt noch nicht einmal ein(en) Feigenkern(chen) aus«).

4) Vgl. Vuiller 68: »Les sorciers marocains ont la spécialité de veiller à la garde des trésors en même temps qu'ils passent pour avoir le privilège de les découvrir.«

5) Auch im Gespräch mit Algeriern hörte ich diese Ansicht.

die Rolle, die der Maghrebiner als Adept der Magie (der »schwarzen Kunst«) in den Volksvorstellungen spielt; vgl. ZOTENBERG 2/4 = H. 20/6:

»Dieser Derwisch aber war aus dem Innersten des Maġreb und ein Zauberer, der durch seine schwarzen Künste Berge aufeinandertürmen konnte und sich auf Astrologie [hei'a] verstand«;

ferner H. 20/105 paen. und H. 11/10, 15, 18 (im *Dschûdar-Roman*) [1]. — [Als Wahrsager findet sich ein Maghrebiner H. 23/29 ult., in der harmloseren Betätigung als Pförtner [2]): H. 12/62/3 = 9/196/12].

Einen ganz andern Typus bildet die Figur des Iraniers, die uns in doppelter Weise, nämlich als Magier [3] (in den älteren Geschichten) und als Perser (in den jüngeren Erzählungen), entgegentritt. Daß auch sie gelegentlich als Schwarzkünstler (Alchimisten: 5/288 = H. 13/144) [4] auftreten, ist weniger von Belang; was dagegen sofort in die Augen fällt, ist der bittere Rassen- und Religionshaß, der die Muslims gegen sie beseelt. Eine ganze Anzahl von Geschichten könnte fast ad hoc geschrieben sein, dem Leser all' die Schandtaten vor Augen zu führen, deren sie der islamische Volksgeist für fähig zu erachten schien: Treubruch, Falschheit, Tücke, Haß gegen die Lehre Moḥam-

---

[1]) Vgl. CHAUVIN VI/84 Note zu Nr. 252 »Maugraby le magicien«; SNOUCK-HURGRONJE II/119: »In Mekka gilt der muslimische Westen als das Stammland der gröbsten Formen des in Mekka eingebürgerten Aberglaubens; namentlich die Kunst, seinen Feinden Krankheit und Unglück jeder Art zu verursachen, soll maġribinisch sein.« GOLDZIHER ZDMG 41/48 ff. LEGRAIN 106: »Il suffit que le moindre Maugrabin passe dans le pays ..... Le nouveau venu laisse entendre qu'il possède un grimoire qui permettra à quiconque lui avancera la forte somme de trouver, grâce à lui, un trésor incomparable. Et chaque année, quelque niais se laisse prendre à l'appât .....«; CANAAN 45 Mitte [wundertätige Krankheitsheilung durch den schêch, derwîsch und moġrabî]; DOUTTÉ 34, 50/2: »Pour les musulmans d'Orient, le sorcier, s'il n'est ni juif ni chrétien, doit être maghribin; dans le 1001 nuits, les magiciens sont régulièrement originaires du Maghrib .....«; LANE 268/3 (chapter XII: *Magic*): »He (i. e. the magician) was called the sheykh 'Abdelqádir el-Maghrabee« (vgl. auch H. 8/83: '*Abderraḥmân el-Maghribî*); KAHLE (*Krokodilspiel* 298), wo zum Ende der Posse die Maghrebiner infolge ihrer besonderen Befähigung zu Beschwörungen das Krokodil mit Weihrauch und Zauberformeln einschläfern und so unschädlich machen (vgl. auch BASSET, »*Dictons satyriques*« Nr. 18 S. 36 Mitte — S.-A. aus J. A. 1890; ferner NÖLDEKE, »*Doktor und Garkoch*« 48/6).

[2]) VUILLER 68: »La ponctualité avec laquelle les Marocaïns exécutent une consigne, leur mutisme et leur fidélité ont pu faire naître ces sortes de légendes. A Tunis, ils sont gardiens des maisons. ..... Véritables chiens de garde, ils n'admettent ni discussion ni réplique.«

[3]) Über die Stellung der Magier (und die Fiktion, sie den »Schriftbesitzern« [Juden und Christen] beizählen zu können) vid. Belâḏorî 79—81.

[4]) 5/280/1: »مطالبى كيماوى ناجم«.

meds und ihre Bekenner, Verleitung zu Apostasie, selbst Ritualmord [1]) suchte man ihnen in die Schuhe zu schieben. Ganz besonders in den beiden Geschichten von »*As'ad und Amǧad*« und »*Ḥasan el-Baṣrî*« wird diese zoroasterfeindliche Tendenz durchgeführt und betont (5/281/10 = H. 13/140 Mitte):

»Da sagte Ḥasan zu dem Magier: 'Wo ist der Eid, den du mir geschworen, und wie konntest du dich über 'Salz und Brot' hinwegsetzen?' Der Magier aber schaute Ḥasan (verächtlich) an und sagte: 'Du verfluchter Hund und Hundesohn! Was kümmert meinesgleichen 'Brot und Salz', wo ich schon 999 Burschen wie dich umgebracht habe und du das Tausend vollmachen sollst.«

Ibid. 5/282/9 = H. 13/141:

»Der Magier meinte dann zu Ḥasan: 'Blick' auf dieses Feuer, die Herrin [2]) des Lichts und der Funken. Willst du es gleich mir anbeten [3]), so will ich dir meines Besitzes eine Hälfte geben und dich obendrein mit meiner Tochter verheiraten?' Da Ḥasan aber sich dessen weigerte ....., so ließ er ihn mit einer geflochtenen Geißel züchtigen« usw.

H. 6/24 u. = 3/289—290:

»Als der Magier mit As'ad in den Saal trat, gewahrte derselbe 40 betagte Scheiche rings im Kreise um ein brennendes Feuer herumsitzen, vor dem diese anbetend sich niederwarfen. Da erschauerte As'ad; der Scheich, sein Führer, aber rief den 40 Alten zu: 'Welch' glücklicher Tag! ..... 'Dann befahl der Scheich, As'ad in ein unterirdisches Verließ zu sperren, ihn Tag und Nacht zu martern und ihn mit etwas Brot durchzufüttern, um ihn, wenn die Zeit gekommen, zum Schluß auf dem Feuer(tempel)berg als Opfer zu schlachten [4]).« [Nochmals: 3/315/12.]

Umgekehrt wiederum scheint es für den muslimischen Hörer oder Leser der Geschichten eine Befriedigung gewesen zu sein, wenn man den Feueranbetern nicht nur Gleiches mit Gleichem vergalt, sondern noch ein Übriges dazu tat, wie z. B. aus der Geschichte von dem *König, der all' sein Gut verlor und dann wiedergewann*, hervorgeht, wo der schuldige Magier mit den denkbar raffiniertesten Martern langsam und stückweise zu Tode gebracht wird (H. 19/35 = 11/277/9 ff.) [5]).

Juden und Christen.

Wenn wir die Verhältnisse und Bedingungen, unter denen die Andersgläubigen inmitten des islamischen Volkskörpers lebten, richtig beurteilen wollen, so dürfen wir natürlich billigerweise nur analoge

---

[1]) H. 13/139 = 5/279 ult.: Dieser Magier haßte die Muslims grimmig und jeden, den er von ihnen in seine Hand bekam, brachte er (unweigerlich) um; 3/289—290.

[2]) »Feuer« ist im Arab. femin.

[3]) Analog die Episode H. 11/145 Mitte in »*Gharîb und 'Aǧîb*«.

[4]) Weitere Stellen, wo Feueranbeter erwähnt werden, sind: H. 1/143 Mitte, H. 11/79 Mitte = 8/383/14, H. 13/50 = 10/56/13, H. 19/30 u.; ibid. 35. — 7/54/1 ist »مجوسي« wohl nicht wörtlich, sondern als Schimpfwort zu verstehen.

[5]) Von den »Persern« ist nicht viel die Rede, außer daß sie Ärzte sind (vgl. Note 2 S. 74).

Umstände zum Vergleich heranziehen. Nichts müßte demgemäß verkehrter erscheinen, als wenn wir etwa heutige Anschauungen als Maßstab der Beurteilung anlegen wollten; vielmehr müssen wir, um dem historisch gegebenen Milieu gerecht zu werden, auf die Verhältnisse des mittelalterlichen Europa zurückgreifen. Dagegen nun gehalten, werden uns die Lebensbedingungen der Nichtmuslime [1]) — trotz vieler Beschränkungen und Ungerechtigkeiten im einzelnen — im ganzen genommen doch mindestens als ebensogut, wenn nicht besser erscheinen als die der Nicht- (oder auch nur Anders-) Christen in Europa bis hart an die Schwelle der Neuzeit heran. — Kein Mensch, der die Psyche der Islamvölker einigermaßen kennt, wird behaupten wollen, daß irgendwo oder irgendwann je wirkliche Toleranz, im Sinn einer Anerkennung der Gleichwertigkeit der religiösen Anschauungen, ausgeübt worden wäre [2]) [die Ausnahmen von Einzelerscheinungen wie Kaiser Akbar oder Toleranzideen einzelner mystischer Dichter und Derwisch(orden) sind praktisch natürlich kaum irgendwie von Bedeutung], trotzdem aber hat es in den Islamländern systematische Verfolgungen Andersgläubiger in großem Stil allein aus religiösem Fanatismus kaum je gegeben [3]). — Um aber wieder auf die Erzählungen von 1001 Nacht zurückzukommen, müssen wir, rein objektiv betrachtend, doch zugeben, daß ein großer Teil der Geschichte, in denen Christen oder Juden auftreten, diesen gemeiniglich irgend

[1]) Vgl. auch für einzelnes die Ausführungen Kremer's 2/166 u. f.

[2]) Einzelne Züge von Intoleranz: HN. 43/5ff. (*Histoire de Mohammed el-Qairouani*): »Le vendredi, les oiseaux louent Allah et le prophète; le samedi, ils maudissent les juifs; et le dimanche, les chrétiens.« — H. 9/41 (ein Ḥadîṯ): »Redet die Juden und Christen nicht mit dem Salâm an, und wenn ihr ihnen auf der Straße begegnet, so drängt sie auf die schmalste Stelle.« — HN. 279 u. *Maslama ben ʿAbdelmelik*, wo die Tötung von Mönchen erzählt wird, die im Islam eigentlich ausdrücklich verboten ist (vgl. H. 3/22/8) usw. — Umgekehrt kommt aber doch gelegentlich wieder eine gewisse Rücksichtnahme auf die Andersgläubigen zum Ausdruck, wie z. B. H. 7/61/4 = 7/278 paen. (*ʿAlî Šâr*): (Als der Nazarener einen Schluck Wasser von ʿAlî Šâr verlangte), da sagte dieser zu sich: Dieser Mann ist ein »*dimmî*« [Schutzbefohlener] ..... und ich will ihm (also) seine Bitte nicht abschlagen.« Dagegen ist diese Annahme christlicher Bräuche seitens Mohammedaner (Beten in christlichen Kirchen, zu christlichen Heiligen, das Kreuzschlagen, selbst Taufen usw.) selbstverständlich nicht als Zeichen von Toleranz, sondern als ein abergläubischen Voraussetzungen entspringender Synkretismus zu beurteilen [vgl. Goldziher, »*Alois Musil's ethnologische Studien in Arabia Petraea*« in *Globus* XCIII Nr. 18 (1908) S. 287, Canaan 72 oben, 131 Mitte u. a.]. Ebenso möchte ich auch die Stelle H. 18/131 u. = 11/92/13 verstehen; das »*ṣanam*« ist wohl auf ein »Ikon« zu beziehen.

[3]) Für einzelne Tatsachen, die gegen diese Behauptungen zu sprechen scheinen, lassen sich andere Erklärungen finden; für die Armenierhetzen sind doch wohl in erster Linie Gründe politisch-wirtschaftlichen Charakters maßgebend gewesen, nicht aber lediglich oder gar ausschließlich der Umstand ihrer Zugehörigkeit zu einem christlichen Bekenntnis.

etwas anzuhängen sucht, und wahrscheinlich sind die Erzähler in der Unterstreichung dieser Tendenzen dem Geschmack ihres Publikums gern noch weiter entgegengekommen. Daß auch die politischen Zeitläufte eine gewichtige Rolle in dieser Frage spielten, liegt auf der Hand, und wie die hochgehenden Wogen der Kreuzfahrerzeit sich literarisch ausgetobt haben, sehen wir an den spätägyptischen Geschichten mit ihren von Christenhaß diktierten Tendenzen (: *Nûr eddîn und Mirjam, die Gürtelmacherin*). — Immerhin dürfen wir nicht außer acht lassen, daß der Gegensatz zwischen Muslims und Nichtmuslims individuell auf verschiedenartigen Gründen beruhte: Der Christ war in erster Linie der politische Gegner und wurde als solcher offen mit den Waffen bekämpft, während der Jude wirtschaftlicher Konkurrent war, oder, wo dies nicht zutraf, als Repräsentant seiner eigentümlichen Rasse befehdet wurde, so daß, wenn es auch selten zu wirklichen »Pogroms« (d. h. offenen Ausbrüchen des Volksfanatismus) kam, doch so eine Art von latentem Kriegszustand zwischen Muslims und Judentum bestand.

Dem Beruf nach sind die Juden in 1001 Nacht (wie übrigens auch heute meist noch) Goldschmiede (9/218/10 = H. 12/75 paen.), Geldwechsler (4/325/10, 4/323/1 = H. 14/113), Juweliere (H. 21/48 Mitte; vgl. Huart 2/93 ult.) oder Ärzte (H. 2/6 u., H. 2/41) [1]. — Im allgemeinen waren, wie bereits angedeutet, die Juden zwar nicht rechtlos (davor schützte sie letzten Endes ebenso die islamische Gesetzgebung als das materielle Interesse der Regierungen), aber man begegnete ihnen doch meist mit Mißtrauen und selbst Verachtung: 10/180/3 (= H. 14/179 Mitte, wo der Text übrigens nicht ganz identisch):

»Wie kannst du, Feind Gottes« [sagten die vier Ḳâḍîs zu dem Gatten der Zain el-mawâṣif] ..... »dich unterstehen, diese Frauen zu Juden, den ungläubigsten von Gottes Geschöpfen allesamt [أكفر خلق الله], machen zu wollen?«

und in (*ʿAladdîn und die Wunderlampe*) Zotenberg 25/7 = H. 20/36:

»Weißt du denn nicht, mein Kind,« [sagte der muslimische Juwelier zu ʿAladdîn], »daß das Gut der rechtgläubigen Muslime den Juden für »erlaubt« gilt und daß sie dieselben stets zu betrügen suchen? [2])«

In einer Geschichte (H. 24/179 u.) wird sogar auf den Ritualmord [3])

[1]) Lane 556 u. (*The Jews of Egypt*): »Many of the E. J. are ʿṣarrâf's' (or bankers and money-lenders): other are ṣeyrefees ..... some are goldsmiths or silversmiths and others pursue the trades of retail grocers and fruiterers« usw. — Vgl. auch Kremer 2/167 paen., 2/181 Mitte, 2/183 Mitte.

[2]) Der Jude, dem ʿAladdîn zuerst seine Platten verkaufte, wird Zotenberg 23/10 = H. 20/34/2) als »أخبث من الشياطين« [schlimmer als die Satane (selbst)] bezeichnet.

[3]) Da solche Behauptungen von muslimischer Seite aus gleichzeitig gegen Juden,

angespielt. Im übrigen gelten sie dem Volksglauben als Zauberer, was sich auch in mehreren Geschichten widerspiegelt [Chauvin V/249 Note, Kremer 2/265, Canaan 119/4, Doutté 48 [1]), Huart 1/155, H. 12/122 u. ff. = 9/289/11:

»Der Jude ʿAḏra« — sagten die andern zu ʿAlî dem Kairenser — »ist ein ganz listenreicher, verschlagener und tückischer Zauberer, der sich die Dschinn dienstbar gemacht hat« usw.].

Alle Erzählungen haben im Grunde gleichermaßen mehr oder minder die Tendenz, die in ihnen vorkommenden Juden in möglichst ungünstigem Licht erscheinen zu lassen, und es darf wohl vorausgesetzt werden, daß die Erzähler damit psychologisch auf den Geschmack ihrer Zuhörer richtig spekulierten [vgl. die Geschichte von *Zain el-mawâṣif*, deren Gatte — nachdem er vor und in der Gerichtssitzung schon gehörig zerzaust worden (H. 14/179 = 10/180) — zum Schluß von der Sklavin seiner Frau in deren Auftrag in das offene Grab hineingeworfen und darin lebendig verschüttet wird; ferner die Geschichte H. 24/89 ff., Stumme, *Tun.* 93 ff., 116 ff., *Trip.* 176 ff. (vgl. Naṣr eddîn Ḫoǧâ); in der Geschichte von *ʿAlî Zîbaq, dem Kairenser*, bringt am Ende der Erzählung die Qamar, Tochter des Juden ʿAḏra, selbst ihren Vater um und wirft seinen Kopf dem ʿAlî Zîbaq vor die Füße (H. 12/131 = 9/302); besonders kraß ist die Episode (in *ʿAlâ' eddîn abû 's-Šâmât*), wo Aḥmed ed-Danaf zwei Juden unterwegs einfach ausraubt und ermordet, ohne daß anscheinend der Erzähler irgend etwas dabei findet, was ihn veranlassen könnte, die Sache etwas zu mildern (H. 6/130 = 7/116/12) [2]); ebenso frivol wie unverfroren ist auch der Bericht des 11. Moqaddem (H. 19/89 f. = 11/383 f.) von dem Juden, dem zuerst sein Geld weggestohlen und hintennach, um ihn zu verderben, eine Totenhand mit einem Goldring am Finger heimlich in das Haus praktiziert wird. — Gerade letztere Geschichte freilich stammt bereits aus einer Zeit, in der die Korruption, die Verlotterung und der moralische Tiefstand (gerade bei den ausführenden Organen der öffentlichen Gewalt) schon

Christen (H. 15/66 u. = 10/360/13) und Magier (H. 6/25 Mitte = 3/290/2) geäußert werden, so dürfte es sich wahrscheinlich im Grunde nur um Vorstellungen der Volksphantasie in den niederen muslimischen Schichten handeln. — Andere Anklagen seitens der islamischen Massen (z. B. auf sittlichem Gebiet) sind die Behauptungen von nächtlichen zuchtlosen Orgien, die die Sektierer sich zuschulden kommen lassen sollen (Jacob, »*Die Bektaschije*«, München 1909, S. 37 u.; Sachau »*Reise in Syrien usw.*« 338 Mitte u. a. m.).

[1]) »Les juifs et les chrétiens . . . sont les sorciers par excellence (dans le Maghrib)«; vgl. auch die Geschichten Socin, »*Houwara*« 116, »*Zum arabischen Dialekt von Marokko*« 161.

[2]) Freilich scheint dergleichen auch sonst gelegentlich vorgekommen zu sein: Aubin 325/8. Vgl. auch Chamisso's Gedicht: »*Die Sonne bringt es an den Tag*«.

einen bedenklichen Grad erreicht hatten; daß übrigens durch die Rechtsunsicherheit und die Gewissenlosigkeit der Polizeiorgane und Beamten die Muslime in letzter Hinsicht ebenso getroffen wurden wie die Nichtmuslime, zeigen die andern Historien aus der Sammlung der dem Sultan Rukn eddîn Beibars gemachten Berichte.

Im Unterschied zu den über das Verhältnis von Muslims und Juden gemachten Ausführungen läßt sich bei der Beleuchtung des Verhältnisses zwischen Muslims und Christen leicht feststellen, daß, abgesehen von den in erster Linie politisch tendenziösen Kreuzfahrergeschichten, eine besondere Animosität des islamischen Volksgeistes gegen die letzteren nicht nachzuweisen ist. Wohl kommen gelegentlich Ausfälle gegen sie vor (besonders in dem großen Ritterroman »*'Omar en-Na'mân*« und »*'Alî Nûr eddîn und Mirjam*«); diese sind aber durchaus mehr als Niederschlag des politischen Antagonismus denn als Ausfluß eines Rassenhasses oder psychologischer Antipathie (wie bei der Feindschaft gegen Magier und Juden) aufzufassen. Nur an einer Stelle in *'Alî Šâr und Zumurrud*) wird von dem Versuch einer gewaltsamen Bekehrung einer Muslimin zum christlichen Glauben erzählt (H. 7/64 u. = 7/283/10 f.) — was natürlich zur Aufstachelung des muslimischen Fanatismus dienen soll —, dagegen ist es vielleicht noch erwähnenswert, welch seltsame Vorstellungen sich anscheinend die Volksphantasie von den Bräuchen der Christen gelegentlich machte [10/337/1 = H. 15/56 Mitte]:

»Die Alte sagte zu Nûr eddîn: 'In dieser Stunde noch wird die Tochter des Königs mit 400 Mädchen, Töchtern von Emîren und Granden, in diese Kirche kommen; wenn aber ihr Blick in dieser Kirche auf dich fiele, dann würdest du unfehlbar von den Schwertern (ihrer Begleiter) in Stücke gehauen'«,

wobei natürlich eine Übertragung muslimischer Anschauungen zugrunde liegt [1]; H. 15/66 u., 70 ob. = 10/366: »Schlachtung von Muslims als Opfer für den Messias« (was oben schon besprochen wurde); H. 3/170 (Mitte bis unten): Eine ebenso anstößige als lächerliche Verleumdung; vielleicht auch eine Übertragung zwar nicht muslimischer, aber doch in muslimischen Ländern praktizierter Bräuche, wenn wir den Angaben von Genthe, »*Marokko*« S. 225 trauen dürfen. — Die Beurteilung der Ikone als Götzenbilder »*aṣnâm*« (H. 15/91 Mitte = 10/416/4) dagegen dürfte schon mehr den Anschauungen des offiziellen Islams konform sein [2].

[1]) Es sind doch wohl Stellen wie H. 20/48/13 = H. 20/37 u. und H. 17/16/5 u. zu Obigem zu vergleichen (Verbot bei Todesstrafe, eine Königstochter [oder sonst eine hochgestellte Frau] bei ihrer Ausfahrt [oder ihrem Ausritt] zu betrachten).

[2]) Obwohl eigentlich das Kapitel der Rassetypen zum Abschluß gebracht wäre, möchte ich doch noch einige Worte über eine allerdings weniger ethnische als religiöse

Über Witz und Humor in 1001 Nacht.

Wie wir schon verschiedene Male bemerkt haben, kann (wenigstens vom Standpunkte des Orients aus) die Sammlung von 1001 Nacht nicht als ein »literarisch« zu bewertendes Buch gelten. Mag auch ein gewisser Kern — nämlich die aus dem indisch-persischen Literaturkreis übernommenen Erzählungen, besonders die didaktischen und ethisierenden Stücke — ursprünglich als »Literatur« bestanden haben, so ist doch 1001 Nacht in der späteren Gestaltung mehr und mehr zum Typus eines Volksbuches geworden, dessen Textformung im einzelnen vielfach dem subjektiven Ermessen der Erzähler und Überlieferer anheimgestellt blieb. Demzufolge müssen wir bei unserem Thema ein Doppeltes unterscheiden, nämlich einerseits das Stoffliche, das in den Erzählungen selbst liegt, und andrerseits die Nüancierung im besonderen, d. h. das ausschmückende Beiwerk, das die mündlichen (oder auch schriftlichen) Überlieferer in die Geschichten einflochten, teils um den gegebenen Stoff als »Nachdichter« nach eigener Phantasie zu modeln, teils um dem Geschmack des Publikums entgegenzukommen, d. h. die Erzählungen pikanter zu machen. So zweifle ich z. B. nicht, daß jedenfalls manche Stellen, deren Witz im Erotischen liegt, Ausschmükkungen der Erzähler bilden und nicht zum Kern der betreffenden Erzählung gehören, die auch ohne dieses Beiwerk in sich abgerundet erscheint [1]).

Wirklichen Humor finden wir vor allem in einer der köstlichsten Erzählungen von 1001 Nacht, nämlich der Geschichte des *»Barbiers von Bagdad«*, dessen »Gschaftlhuberei« und Geschwätzigkeit in tragikomischer Weise den unglücklichen Liebhaber um seine Hoffnungen bringt und ihm noch einen Körperschaden zuzieht [2]). Eine groteske

Gemeinschaft, die in 1001 Nacht öfters erwähnt wird, nämlich die Rafiḍiten, hinzufügen. Mehrere Stellen zeigen, daß die Sunniten sie ebenso haßten als fürchteten. 7/125 paen. = H. 6/137 (ungenau: »Renegat«), wo ein solcher einen Anschlag auf den Chalifen verübt. 7/63/3 = H. 6/92: »Man verschließt die Stadttore Bagdâds zeitig bei Sonnenuntergang aus Furcht, die Rafiḍiten [*arfâḍ*] könnten durch einen Handstreich sich der Stadt bemächtigen und alle Bücher der sunnitischen Orthodoxie in den Tigris werfen.« 7/119/7 = H. 6/132 ob. und Note (die R. hatten bekanntlich die Gewohnheit, die Namen der beiden Scheiche [lies im Text Z. 6 »الشيباخين« statt des sinnlosen »المشاحن«] Abû Bekr und 'Omar aus Haß gegen dieselben auf ihre Fußsohlen zu schreiben, um sie so ständig mit Füßen zu treten).

[1]) Dafür sprechen auch noch zwei weitere Umstände, erstens daß solche Stellen sich in verschiedenen Erzählungen gleichermaßen finden (z. B. 3/270–274 = 7/318–319, *Qamar ez-zemân* bzw. *'Alî Šâr*) und zweitens die Analogie mit den Versen, die ebenfalls häufig nur individuelle Einschiebsel der Erzähler sind.

[2]) Die Erzählung hat Berührungspunkte mit zwei *Maqâmen* Hamaḏânî's; was die

Komik bietet auch die Geschichte Bâsim's, wenn freilich hier auch das Humoristische nicht ganz so ungetrübt rein erscheint. Mehr in das Gebiet der tollen Schwänke und Schelmenstreiche gehören die listigen Tricks der abgefeimten Delîla (Dulaila?), die mit ihren Gaunerstückchen ganz Bagdad rebellisch macht (9/193 ff. = H. 12/67 ff.). In diese gleiche Kategorie gehören die zahlreichen Diebs- und Spitzbubengeschichten, die in 1001 Nacht so reich vertreten sind (H. 19/76 = 11/359: Die Schwindlerin, die die Polizisten an der Nase herumführt, indem sie auf der andern Seite einer Passage ganz gemütlich entweicht, während diese vor derselben auf ihre Rückkehr warten); H. 19/15 = 11/236 ff. (*Der gerissene Gauner*) [1]); H. 19/13 = 11/231 (eine Eulenspiegelei, worin eine Schwindlergesellschaft durch ein abgekartetes Spiel mit verteilten Rollen einen Geldwechsler dazu bringt, einen »goldmistenden« Esel im Werte von 50 Dirhems für 5000 Dirhems zu kaufen); H. 18/169 (der übertölpelte Dieb); H. 7/136 (ein Diebeskunststück); H. 7/133 f. u. H. 7/137 f. (Gaunertricks); H. 8/43 = 8/206/14 (eine Eulenspiegelei). In dieses Kapitel gehört auch das Thema von der genasführten Polizei, dessen Pointen sicherlich nicht ohne beifällige Schadenfreude von den Zuhörern der Erzähler goutiert wurden [2]) (H. 19/65—66: *Geschichte des entwischten Juden*; H. 19/71—72: *Der Wâlî und die Zechgesellschaft* = H. 7/131—133; H. 7/133—135: *Der Wâlî und die Diebesbeute* usw. — Eine Art von Pendant zu diesen Geschichten, wenn zwar schon auf anderem Gebiet, bilden die zahlreichen Anekdoten und Erzählungen von den Weiberlisten, die allerdings zum Teil schon auf die ältesten Quellen, d. h. den persisch-indischen Kern der 1001 Nacht, zurückgehen. Daneben findet sich aber auch eine Reihe Historien, die — ganz jungen Datums — ihre Sujets aus dem Volksleben und insbesondere dem Großstadttreiben schöpfen. Den obengenannten Gaunerstückchen gegenüber haben wir in H. 19 57 ff., ibd. 67 ff. Tricks von Hochstaplerinnen, die die Polizeiorgane sogar selbst in ihre Netze locken und mit Erfolg hereinlegen. — Eine viel größere Rolle jedoch als auf diesem Gebiet spielen die Weiberlisten in den Liebeshändeln. Stark an die Komödie der »*Lustigen Weiber von Windsor*«, jedoch ohne deren moralisierende Tendenz, erinnert die (in

Geschwätzigkeit des Barbiers anlangt, mit der Nr. 34 der Übers. S. 114 u. ff., und was die üblen Folgen der Geschwätzigkeit (für den andern nota bene!) anlangt, mit der Nr. 22 der Übers. S. 51 ff.

[1]) Die Ausführung dieser und der folgenden Geschichten im einzelnen wäre zu weitläufig und muß deshalb der Inhalt im Original eingesehen werden.

[2]) Die bissigen Ausfälle gegen die Polizeiorgane in »Bâsim« habe ich schon oben erwähnt (im Abschnitt über die öffentliche Sicherheit).

dem Geschichtenzyklus von Schâh Baḫt und seinem Wezîr er-Rahwân sich findende, indische) Erzählung von dem »*Drogisten und dem Sänger*« 11/100 ff. = H. 18/136 [1]), die ihrerseits inhaltlich wieder manche Berührungspunkte mit der Geschichte »*Qamar ez-zemân's und seiner Liebsten*« (H. 17/5 ff.) und der Geschichte vom »*Walker, seiner Frau und dem Soldaten*« (H. 18/158 ff. = 11/140 ff.) aufweist. In diesem Zusammenhang mag auch die — übrigens ebenfalls indische — Geschichte (H. 10/210 = 12/348 und H. 19/22 = 11/246) mit der paradoxen Pointe, daß, infolge der verschlagenen Tricks einer Kupplerin, der Gatte in der Erzählung sich mit seiner unschuldigen Frau überwirft, um sich dann mit der schuldig gewordenen wieder reumütig zu versöhnen, genannt werden. Auf all' diese Historien soll übrigens noch einmal im letzten Kapitel [Über die Frauen] besonders Bezug genommen werden [2]). — Im Anschluß an diese Geschichtchen, in denen der Witz auf sexuellem Gebiete liegt, mögen noch kurz die Pikanterien gestreift werden, denen wir in 1001 Nacht begegnen. Da nun gerade einige der typischsten Stellen (3/270—274 = 7/318 f.: Die Wiedererkennung der verkleideten Ḥajât en-nufûs bzw. Zumurrud mit ihrem Gatten) sich doppelt finden, so ist es, wie bereits oben erwähnt, nicht auszumachen, ob wir in diesen (und den andern noch zu erwähnenden) mehr oder weniger obszönen Episoden Bestandteile der eigentlichen Erzählungen oder nicht viel mehr Einlagen der Rhapsoden erblicken sollen. Das gleiche dürfte vielleicht wohl von dem Passus 1/161—168 [3]) in der Geschichte von dem »*Lastträger und den drei Mädchen*« anzunehmen sein. Auch sonst bildet das sexuelle Motiv die Pointe einer Anzahl von Geschichten teils indischen, teils arabischen Ursprungs, nämlich H. 10/167 ff. = 12/289 ff. = HN. 174 bzw. 8/205. 206 (Anekdoten aus dem intimen Leben Hârûn er-Rašîd's); 12/326 paen. = H. 10/201 (wo die Erzählung natürlich stark gekürzt) [4]); ferner einige Gedichteinlagen, worunter die bereits oben zitierten witzigen (vom Herausgeber leider ganz verballhornten) Verse zum Lob der natürlichen (gegen die unnatürliche) Liebe: 8/310 [vergl. S. 12 Note 1 am Ende].

---

[1]) Die Übersetzung H.'s ist aus stofflichen Gründen stark gekürzt, wenigstens in der zweiten Hälfte.

[2]) Man könnte natürlich noch manche andere Historie hier aufführen, z. B. H. 18/164: der (uns aus Boccaccio bekannte) Zauberbaum (übrigens ebenfalls indisch) u. a. m.

[3]) Ähnliche zweideutige Benamsungen für eine eindeutige Sache 7/75/2—4.

[4]) Die Geschichte der »*Lailat el-qadr*« [»*Schicksalsnacht*« (am Ende des Ramazân)] war wohl ursprünglich ebenfalls indisch, ist dann aber in eine ganz muslimische Form gekleidet worden.

Neben den sexuellen Anzüglichkeiten verschmähen die Erzähler auch die derben Späße im Stile Eulenspiegels nicht; da die Vorträge der Rhapsoden nur für ein männliches Publikum berechnet waren, so brauchten sie sich auch keine allzu große Reserve in der Wahl ihrer Themata aufzuerlegen; ebenso konnte man ja auch bei uns im Mittelalter, wie aus den alten Volksbüchern und Schwänken zu ersehen, ein ganz gut Teil Derbheiten ertragen, die heute in jeder Form literarisch unmöglich wären. Bei verschiedenen Anekdoten beruht der Witz auf der »*ḍarṭa*« (8/225 = H. 8/58 f.: *Hârûn, Dscha'far und der Beduine*; H. 19/94 = 11/392: *Der Dieb unter dem Kessel*). Grobe Späße enthalten auch sonst manche Episoden, wie z.B. die Groteske vom »*Ḳâḍî, der ein Kind bekam*« H. 23/132 ff. und die Szenen (in '*Aladdîn*) H. 20/53/3 = Zotenberg 37 paen. = H. 1/184 bzw. 2/56 paen. (in der Geschichte der *Wezîre Nûr eddîn und Šems eddîn*), wo der ungeeignete Bräutigam von einem 'Ifrît (kopfüber) in die Kloake des »*bêt el-mâ'*« gesteckt wird, sowie einzelne Stellen wie H. 23/151 Mitte, H. 3/170 Mitte, wozu ich schon an anderer Stelle die Parallele aus Genthe, »*Marokko*« 225 zitiert habe. — In der indischen Erzählung H. 10/152 f. = HN. 163 (*die »billigen« Brotfladen*) haben wir ein anderes Motiv, nämlich das des Ekels über eine genossene Speise, wozu Hamadânî Üb. Nr. 37 S. 134 ein arabisches Pendant gibt.

Ein besonderes Kapitel bilden die Täuschungen und Foppereien, wozu wir auch wieder Parallelen aus Hamadânî haben, z. B. H. 2/95 ff. = 2/306 (*Geschichte des 6. Bruders des Barbiers*), die Skizze von der fiktiven Mahlzeit, die stofflich ziemlich genau Ham. Üb. Nr. 26 und 35 entspricht, aber viel besser erzählt ist. — Aus den Schnurren Ḫodscha Naṣr eddîn's ist uns die Einleitung zu der *Geschichte des dritten Bruders* H. 2/77 u. = 2/275 her bekannt. — Eine Mystifikation enthält auch die Geschichte vom »*erwachten Schläfer*«, deren Thema als Einleitung (d. h. Rahmen) zu »*der Widerspenstigen Zähmung*« weltbekannt ist und sich auch in andern Stücken der europäischen Literatur, z. B. Holberg's »*Jeppe på bjerget*«, Hauptmann's »*Schluck und Jau*« usw. wiederfindet.

Einen dankbaren Stoff zu komischen Szenen bieten Haschischesser, die auch sonst das Sujet zu allerlei Ungereimtheiten hergeben müssen [vgl. Ibn Sûdûn in MSOS. IX Abt. 2/34 Mitte (1906)], so in der bereits oben zitierten drolligen Geschichte H. 23/145, in der ein haschischberauschter Fischer nachts auf der mondbestrahlten Straße, die er für einen Fluß ansieht, die Angel nach einem Straßenköter aus-

wirft, den er in seinem Dusel für einen großen Fisch hält usw.; ferner, H. 14/118/9 u. [1]), der ἑαυτὸν τιμωρούμενος.

Eine Anzahl ergötzlicher Anekdoten gruppiert sich ferner um Hârûn, der häufig allerdings nur als Attrappe figuriert. Von diesen Geschichten und Geschichtchen, von denen einige schon besprochen worden sind [8/205. 206 — ferner die Mystifikation des Abû 'l-Ḥasan el-Ḥalî'], möchte ich nur folgende nennen: H. 8/71 = 8/231 ff. (*Mesrûr und Ibn el-Kâribî*: die bekannte Anekdote [2]) von der Teilung des Geschenks des Fürsten, das hintennach — aus Prügeln besteht — vgl. dazu auch H. 14/138 u.), H. 8/32 (*Er-Rašîd und abû Nowâs*), H. 18/24—33 (Die Schwankidee des Abû 'l-Ḥasan, sich nebst seiner Favoritin für tot auszugeben und tot zu stellen; vgl. Stumme, *Tun.* 112) [3]). Daneben sind noch die verschiedenen Szenen zu erwähnen, in denen die Situationskomik zu ihrem Rechte kommt (H. 14/123: *Hârûn und der Fischer Chalif*, H. 2/138 = 3/139/2: *Hârûn und der Fischer Kerîm*, wo der Chalife mit letzterem Kleidung und Rolle tauscht und an Stelle seiner Prachtrobe das zerschlissene, aus allen möglichen Fetzen zusammengeflickte, verlauste Jackett des Fischers anlegt, nicht ohne daß das in der Jacke sitzende Ungeziefer ihn bald zu quälen und zu peinigen beginnt [4]).

Die Ironie ist in den Geschichten der 1001 Nacht nicht eben häufig zu finden; die eine — übrigens indische — Stelle mit der paradoxen Pointe, daß ein Ehemann der unschuldigen Gattin zürnt und mit der schuldigen sich reumütig versöhnt, ist schon oben erwähnt worden (H. 10/210 f. = 12/348 und H. 19/22 f. = 11/246). — Eine Groteske bildet die Geschichte von dem *Ranzen 'Alî des Persers* (H. 7/5 ff. = Chauvin Nr. 162) [vgl. dazu moderne Nachahmungen

[1]) 4/330/13 fehlt allerdings der Zusatz, daß der Fischer Chalif »im Haschischrausch« so handelt.

[2]) Vgl. z. B. Meissner, »*Neuarabische Geschichten aus Tanger*« Nr. IV.

[3]) Dort wird diese Idee unpassenderweise (aber in Übereinstimmung mit den Volksbüchern) (dem) Abû Nowâs zugeschrieben, der bekanntlich gar nicht verheiratet war.

[4]) Die einzelnen geistreichen Züge in den Erzählungen der 1001 Nacht sind meist indisch und uns aus den Parallelstellen in der europäischen Literatur zur Genüge bekannt; so z. B. H. 23/6 (= Stumme, *Tun.* 123: »*Die drei Muhammad*«), vgl. Hauff, »*Abner der Jude*«, Voltaire, »*Zadig*« usw.; vgl. auch H. 18/142 ff. = 11/113 ff. »*Die Geschichte von dem König, der das innere Wesen der Dinge kannte*« und H. 18/201 = 11/216. (»*Die Geschichte von dem Weber, der auf Befehl seiner Frau ein Arzt ward*«). — Schlagfertige Antworten: HN. 137 (aus den *Sieben Wezîren*). Treffende Urteile: H. 10/232 = 12/377 (*Der gestohlene Geldbeutel und der kleine Junge*); H. 21/92 ff. (*Der Krug mit den Oliven*); H. 18/163 (*Das Gewicht eines Elefanten*). H. 2/85 ff. = 2/288 (*Geschichte des fünften Bruders des Barbiers*), identisch mit H. 15/117 (*Der Asket und der Butterkrug*) = 8/16 (die »*Milchmädchenfabel*« Lafontaine's).

MSOS. IX Abt. 2 S. 72: *Der Guckkasten der ḫaile el-Kaddâbe*] [1]). Auch Wortspiele sind verhältnismäßig ziemlich spärlich [2]).

(Ehe und) Frauentypen in 1001 Nacht [3]).

Bekanntlich hat Mohammed [4]) die Ehe [5]) als einen Pfeiler des Islams bezeichnet, und zwar einerseits als Gegensatz zu der Möncherei im Christentum (H. 4/33 ob.) und andrerseits zur Einschränkung und Unterbindung der sittlichen Libertät, wie wir sie wohl zum Teil als im heidnischen Arabertum bestehend annehmen dürfen, wenigstens soweit aus einzelnen Stellen (z. B. bei Imru'ulqais) hervorzugehen scheint. — So heißt es 3/171/8: »النواج قيد الرجال« [die Verehelichung ist eine Fessel (ein Band) für die Männer], und entsprechend H. 13/166 ob. = 5/331/10: »ما خُلقت النساء الّا للرجال والرجال للنساء« [die Frauen sind (eben) nur für die Männer und diese (wiederum) für jene geschaffen] [6]). — Ursprünglich bestand bei den Arabern (in erster Linie

[1]) Übertreibungen: Abgesehen von dafür typischen Geschichten wie dem Gharîb-Roman (ein türkisches Pendant dazu bildet der Roman von *Sajjid Baṭṭâl*), die dem entarteten schlechten Geschmack der späteren Zeiten aufs Konto zu schreiben sind und dessen Einzelheiten aufzuführen überflüssig ist, möchte ich folgende Stellen vermerken: H. 3/57 Mitte: »Ein Stück Beng von solcher Wirkung, daß ein Elefant hätte ein Jahr lang schlafen müssen, wenn er daran zu riechen versucht hätte«; ebenso H. 15/78 Mitte = 10/390 ult.; 9/423/6 = H. 13/17 Mitte; H. 1/142 oben: »Ein Edelstein von der Größe eines Straußeneis«; 9/196/4 = H. 12/61 u.: »Ein Rosenkranz von der Größe einer Tracht Holz«; 9/102 Mitte: »Man beschoß ihn mit Pfeilen, bis er wie ein Igel aussah« (vgl. aber auch Huart 1/250/8 u.). — Zu den Zahlenübertreibungen siehe die Note über die phantastischen Zahlen bei den Dschinnen; des ferneren die Gharîb-Geschichte.

[2]) H. 19/176 u. = 12/99/11 ff. (عود: Holz und Laute); H. 6/119 u. (Jasmîn: Blume und Name); H. 24/122 ff.: Seltsame Namen (vgl. »Niemand« hat mir das angetan: in der Odyssee); auch 8/23/13 liegt wohl ein Wortspiel vor: »ما لنا الّا الله تبع والسرطان« statt »والسلطان .....«, wenn freilich auch dem Zusammenhang nach der »*saraṭân*« wohl am Platze ist.

[3]) Vgl. für einiges auch meinen Aufsatz im »*Globus*« 98 Heft 12 (Sept. 1910) S. 186 f.: »*Weib und Ehe in der Spruchweisheit der Araber*«.

[4]) Vgl. die Tradition: »اربع من سنن المرسلين السواك والتعطّر والحناء والنكاح« [vgl. Soj. Maq. (Stambul 1298) 4/15].

[5]) Bel 55 oben: »A Tlemcen, comme dans tout l'Islam, le célibat est très rare, dans les deux sexes.« Lane 155 (chapter VI: *Domestic Life*): »To abstain from marrying when a man has attained a sufficient age, and when there is no just impediment, is esteemed, by the Egyptians, improper, and even disreputable« usw. Löhr 50 Mitte.

[6]) Dabei bleibt freilich die Frau dem Mann untergeordnet; vgl. 2/7/13: »الذكر افضل من الانثى«; 8/301/7: »انّ الله فضّل الذكر على الانثى«. — Über den Wert des

den Beduinen) das Prinzip der Heirat zwischen Vetter und Base[1]); diese Sitte findet sich auch natürlich in verschiedenen Erzählungen der 1001 Nacht, so z. B. H. 1/166 ff. = 2/4 ff. [*die Wezîre Nûr eddîn und Šemseddîn*); H. 19/23 = 11/253/7 (*Geschichte der hübschen Frau und ihres häßlichen Mannes*); H. 4/45 (*'Azîz und 'Azîze*); H. 1/65 Mitte = 1/123/2 (*Geschichte des Prinzen der schwarzen Inseln*), nicht zu vergessen Hârûn's und Zobaida's usw. Die Vetternheirat kam allerdings später — besonders in den großen Städten — immer mehr in Abnahme, zumal da das demokratische Prinzip des Islam die altarabischen (beduinischen) Anschauungen von Rassenreinheit und Ebenbürtigkeit allmählich ganz auszuschalten begann. Tatsächlich war ja auch die ethnische Zusammensetzung der späteren muslimischen Gesellschaft in sich selbst so inkohärent, d. h. äußerlich zwar einigermaßen nivelliert, ihrem Ursprung und ihrer Veranlagung nach aber so sehr differenziert, daß die alten, auf der schematischen Einteilung nach Stämmen und Clans beruhenden Anschauungen und Bräuche, wie sie die arabische Halbinsel aufwies, für die große Masse der islamischen Völker als etwas völlig Fremdes, Überwundenes gelten konnte. Infolgedessen wurde auch das Frauenleben und die Ehe in ganz andere Bahnen gelenkt; anstatt richtiger Ehefrauen oder aber neben diesen nahm man häufig Sklavinnen, von denen besonders die abessinischen sehr geschätzt wurden [vgl. Snouck-Hurgronje II/133]. Deshalb heißt es H. 6/81 Mitte = 7/42/9 (*'Alâ' eddîn abû 's Šâmât*):

»Du hast mich [sagte der Obmann der Kaufleute zu seiner (unfruchtbaren) Gattin] am Hochzeitstag schwören lassen, keine Abessinierin oder (sonstige) Konkubine neben dir ins Haus zu bringen .....«.

Ein Schritt weiter war der, daß man, vor allem im Bann der Mode der großstädtischen Kultur, auch auf die intellektuelle Ausbildung der Sklavinnen mehr Gewicht zu legen begann, so daß — ähnlich wie bei den Hetären im griechischen Altertum — diese oft meist gebildeter waren als die eigentlichen Ehefrauen. Hand in Hand mit dieser Mode

---

Mannes bzw. seine Bewertung seitens der Frau heißt es 6/149/8: »ان المرأة ما تعرف قيمة الرجل حتى تفارقه«.

[1]) Bel 17 ob.: »Lorsque les parents ont convenu de marier deux enfants (un cousin avec sa cousine généralement) .....«; ibid. 54 u.: »Le mariage tlemcenien, entre consanguins, à un degré assez rapproché, est préjudiciable à la santé des enfants.« Vgl. Kremer 2/104 u. f. und Lane 156 u.: »It is very common among the Arabes of Egypt and of other countrys, but less so in Cairo than in other parts of Egypt, for a man to marry his first cousin. In this case, the husband and wife continue, to call each other 'cousin'« usw. — Yahouda: »*Bagdadische Sprichwörter*« Note 1 ad Nr. 41 S. 16 des S.-A. — Stumme, *Trip.* 149 Mitte; Stumme, *Tun.* 79; Wilken, »*Matriarchat*« 59; Schwally passim.

ging natürlich auch das materielle Interesse der Sklavenhändler, die einen um so höheren Preis fordern konnten, je größer die Kenntnisse und künstlerischen Fertigkeiten ihrer Sklavinnen waren. Meist unterrichtete man die Befähigteren unter ihnen in der Musik, d. h. Gesang und Lautenspiel (H. 19/103 ob. ff.: *Tuḥfat el-qulûb*, H. 7/109 Mitte = 7/349/8, wo »عارفات بصناعة الغناء« zu lesen), aber auch manchmal in literarischen, ja selbst wissenschaftlichen Fächern (H. 2/106 u. = 3/73/3 ff.: *Enîs el-ǧelîs* »انها قد تعلّمت الخطّ واللفظ واللغة والعربية والتفسير والنحو والطبّ وأصول الفقه«, II. 15/48 Mitte: *Mirjam, die Gürtelmacherin*; H. 7/57 u.: *Zumurrud*; H. 8/136: die *Sklavin Tawaddud* usw.) [1].

Trotzdem nun, zumal in der späteren Entwicklung, die Stellung der Frau sich in mancher Beziehung eher verschlechterte [2], wäre es doch verfehlt, manche Einzelheiten in einseitiger Weise zu betrachten. Von den gesetzlich normierten Rechten, die die Frau besitzt, ganz abgesehen, finden wir in den Erzählungen von 1001 Nacht viele individuelle Züge, die beweisen, daß auch die Frau ihre Wünsche geltend machen kann. Nicht selten ist es, daß sie vor Vollzug der Ehe besondere Stipulationen aufsetzt [H. 18/198 = 11/210 ult.: Die (allerdings indische) Geschichte des »*Webers, der auf Befehl seiner Frau ein Arzt ward*«, wo der Mann einen Vertrag unterschreibt, seiner Frau stets bedingungslos zu gehorchen], häufig, daß sie dem Bräutigam die Verpflichtung auferlegt, keine zweite Frau mehr neben ihr zu nehmen [H. 23/38 u., H. 12/62 ob. = 9/197/3, H. 6/81 = 7/42/9, H. 2/112 Mitte = 3/86 ult.].

Übrigens ist auch eine ganze Reihe von Frauengestalten in 1001 Nacht mit durchaus aktiv männlichem Charakter gezeichnet. So die handfeste »Griechin«, später Muslemin Mirjam, die Gürtelmacherin (H. 15/61, 80, 83, 93), die mit dem Schwert offenbar besser umzugehen weiß als mit der Nadel. Häufig finden wir auch den Typus der »virago« direkt ins Amazonenhafte [3] erweitert, so H. 3/21 ff.,

[1] Gelegentlich scheint man allerdings doch auch die Mädchen besser unterrichtet zu haben, vgl. H. 24/158 Mitte; H. 22/164 ob.; H. 3/90 Mitte; H. 19/36 u. = 11/279 ult.; H. 6/49 ob. — Über gelehrte Frauen vid. KREMER 2/121 f.

[2] So liest man z. B., daß bei den Häuserplünderungen, die man in den späteren Zeiten des Absolutismus gegen Verdächtige, Angeklagte oder Mißliebige ohne weiteres inszenierte, die Frauen des Betreffenden einfach weggeschleppt und womöglich als Sklavinnen verkauft wurden, eine Ungesetzlichkeit, von der man in den älteren Zeiten des Islam nichts hört; vgl. z. B. H. 23/79 Mitte; ibid. 92 u.

[3] Die Schilderung des Amazonenstaates findet sich in der Erzählung von *Ḥasan el-Baṣrî's Abenteuer auf den Inseln Wâq Wâq*; vgl. H. 14/35 und HN. 40 u. ibid. 54/2.

H. 3/50 ff. (die Königin Abrîse im Roman von *ʿOmar en-Noʿmân*), HN. 246 f.: *Histoire de Zâfer ben Lâhiq*; vgl. auch Socin, »*Zum arab. Dialekt von Marokko*« 183 ff.; Meissner, »*Neuarabische Geschichten aus Tanger*« Nr. X. Daß solche Darstellungen nicht bloße Fiktion sind, läßt sich unschwer aus verschiedentlichen andern Berichten erkennen [1]. — Bei alledem liegt es natürlich auf der Hand, daß solche männliche Typen, die in primitiven Verhältnissen (wie z. B. bei den Beduinen) nicht eben so selten sein dürften, doch in einer entwickelteren Kulturstufe nur noch Ausnahmen bilden können, und demgemäß läßt sich im allgemeinen behaupten, daß es im großen ganzen nicht die Kraft oder Gewalt, sondern vielmehr die List ist, wodurch die Frau zu ihrem Ziele zu kommen sucht. Und tatsächlich ist auch die Anzahl der Geschichten, deren Pointe eine Weiberlist ist, eine recht große; sind es auch zum großen Teil solche indischen Ursprungs, so fehlen doch auch die echt arabischen nicht. Da es zu weitläufig wäre, alle in extenso abzuhandeln und einiges davon auch in einem andern Zusammenhang bereits im vorausgehenden schon erwähnt worden ist, so möchte ich mich mit einer kurzen Zitierung der betreffenden Stellen [vgl. auch Chauvin Nr. 331 ff.] begnügen (H. 1/49 = H. 10/148: *Der Papagei*; H. 1/17: *Schahriar und Schahzemân;* HN. 191 f., 193 f., 169 f.; H. 10/153 f.; *Die Frau und ihre zwei Liebhaber* [alles indisch]; H. 24/107 f.; H. 24/126 f. (*Die Frau und der Knecht*); H. 17/5 ff. (*Ḳamar ez-zemân und seine Liebste*; vgl. Lane 297 ff. [2]). Allerdings sind diese Geschichten — mit Ausnahme von H. 24/138 ff.: *Moḥammed eš- Šalabi* (Čelebí), wo eine Frau durch ihre List ihren Mann, der sich eine Verfehlung hat zuschulden kommen lassen, aus dem Gefängnis rettet — fast alle im üblen Sinn gemeint, weil eben die Beurteilung der Frau seitens des Orientalen dahin tendiert, daß ihr Charakter listig und intrigant (und zwar eben zur Erreichung des Verbotenen) sei [3]. — Die gewöhnliche, fast einzige Gelegenheit, die eine in der

[1]) Vgl. Belâḏorî, Üb. 91 u.; ibid. 119 u.; Kremer 2/233 ob.; Reisinger »*Griechenland*« 33 ob.: »Es spukte damals [schreibt Fr. Theod. Vischer in einem Brief] im unteren Rumelien eine Klephtenbande, worunter ein Weib, schön, mit Säbel bewaffnet, wilder noch als die Männer, die erst kürzlich einen Mann und eine Frau zusammengehauen hatte.«

[2]) Stumme, *Tun.* 78 ff. (*Die schlechte Frau*), erinnert natürlich ganz an Chamisso's »*Lied von der Weibertreue*«; die Quelle ist die bekannte Episode in Petronius Arbiter, »*Die Witwe von Ephesus*«; vgl. Dunlop (ed. by Wilson) »History of prose fiction« [London 1896] I p. 94 f.

[3]) Lane 296 (chapter XIII: *Character*): »Some of the stories of the intrigues of women in 1001 nights present faithful pictures of occurrences not unfrequent in the modern metropolis of Egypt.« »It is believed that they [the Egyptian women] possess a degree of cunning in the management of their intrigues which the most prudent and careful husband cannot guard against ..«; ibid. 297: »Innumerable stories of the artifices and intrigues of the women of Egypt have been related to me. . . . .« — Lane-Poole 219: »That women are

Stadt wohnende Orientalin hat, um aus der ihr gesetzlich gebotenen Zurückhaltung herauszutreten, ist der Besuch in den Kaufläden der Bazars, wo sie zur genaueren Besichtigung der Ware ihren Schleier heben darf. Die Einkäufe (oder Scheineinkäufe) sind so oft das probateste Mittel zur Annäherung (2/169/12 = H. 2/32 Mitte; H. 2/17 u. usw.) [1]. — Viel gewagtere Mittel sind natürlich richtige Tricks [2], wie z. B. in Körben oder Kisten den Liebhaber ins Haus zu praktizieren (7/175 = H. 6/176: Eine Erzählung des Iṣḥâq el-Mauṣilî, H. 2/36 = 2/174/13 ff. usw.). — Im übrigen war es das Geschäft der Kupplerinnen, die gegenseitige Annäherung (gleichgültig ob in ehrbarer oder unsittlicher Absicht) zu vermitteln [Chauvin VI/17 Note 1] [3]. Ein beliebter und, wie es scheint, nicht einmal seltener Trick dieser Weiber bestand darin, unter dem Deckmantel der Frömmigkeit (als »heilige Frauen«[4]) zur rituellen Waschung und Gebetsverrichtung in die besseren Häuser sich Eingang zu verschaffen, die Verhältnisse dort auszuspionieren und dann dementsprechend ihre Ränke und Intriguen zu spinnen [Chauvin VI/147 Z. 2, ibid. VI/17 Z. 7, H. 23/167 f., H. 10/215 f. = H. 19/20 f.: der bekannte Trick mit dem angebrannten Schleier (= 12/348 ff. bzw. 11/246 ff.), H. 12/61 ff. (*Delîla*), H. 6/50 Mitte (*Na'ama und Na'am*) usw. [5]. — Während die Tätigkeit der

deficient in judgement or good sense is held as a fact not to be disputed even by themselves, as it rests on an assertation of the prophet; but that they possess a superior degree of of cunning is pronounced equally certain and notorious.« — Deshalb heißt es auch, daß kein Hindernis eine Frau von ihrem Ziel abbringen kann, das sie, wenn nicht offen, so doch um so gewisser durch eine List erreicht: H. 14/15 u. = 6/6/1 [أنّ المرأة اذا كان لها غرض في شيء ما يغلبها احد]. H. 1/17 ob. und 1/15/4 »فنستعين بالله على كيد النساء لانّ كيدهم عظيم«; 2/198/13: »لا يؤمن من مكرهنّ«; 11/319/12; HN. 158 u.; vgl. auch HN. 24 ob. »Je me suis promis de me donner à tous ..... pour bien prouver à mon tyran que l'on ne saurait garder une femme malgré elle.«

[1]) Seltener suchte man andere Orte auf; so nach Snouck-Hurgronje II/67 ob. den Friedhof; heimliche Übermittlungen in einer Moschee vgl. H. 5/101 ob. = 3/45/12.

[2]) Der öfters sich findende Trick der Herstellung eines unterirdischen Verbindungsganges (*Qamar ez-zemân und seine Liebste*; *Der Walker, seine Frau und der Soldat*, vgl. Meissner, »*Neuarabische Geschichten aus Tanger*« Nr. VIII) dürfte wohl eher ein wirkliches Märchenmotiv darstellen.

3) Vgl. Snouck-Hurgronje II/38 ob.; 105 Mitte. Über die List der »alten Weiber« vgl. Wetzstein 108 Mitte »مكر العجائز سمّ قاتلي« und ibid. 112/6 u. »مكر العجائز بدّي للجنائز«.

4) Wirkliche heilige Frauen: H. 20/107 ob.; H. 21/183 ob.; H. 18/191 ob. usw.

5) Im übrigen vgl. im allgemeinen H. 2/74, H. 4/136, HN. 175 = HN. 19 u. (geistesgegenwärtige Schlagfertigkeit der Ehebrecherin); H. 4/95; ferner die »Umm Schkurdum« in den »*Liebenden von Amasia*« usw.

Kupplerinnen, obwohl häufig mehr als zweideutig, nicht direkt unterdrückt oder doch wenigstens stillschweigend geduldet wurde, so stand dagegen die Prostitution natürlich völlig außerhalb und im unmittelbaren Gegensatz zu dem Gesetz des Islams. Trotzdem sehen wir aus den Geschichten der 1001 Nacht ebensogut wie aus andern Quellen über die Islamländer, daß auch hier die Praxis manches autorisierte, was das Recht als solches streng verpönen mußte [1]); und besonders in dem Großstadtleben, wie es sich in Bagdad und später in Kairo entwickelte, ließ sich das Verbot wohl nie ernstlich in seinem ganzen Umfang durchführen. Ich begnüge mich auch hier nur mit einer kurzen Zitierung der Stellen; ganz eindeutig ist wohl 5/107 [2]) = H. 16/114 (Geschichte des *abû 'l-Ḥasan aus 'Omân*); H. 12/148 u. = Kairoer Ausgabe, fehlt in Habicht's Text 5/160); 3/117/11 (wo wahrscheinlich »القحاب« zu lesen) = H. 2/126; H. 7/131 f. = 7/385 f.; H. 23/215 (wo die Sache nur fiktiv); H. 24/122 und H. 19/67 f. (beides Geschichten von Gaunerinnen); H. 19/77 ff. (die »Mörderhöhle«) ist schon in einem andern Zusammenhang erwähnt worden. —

Wenn wir all' das Vorhergehende insgesamt ins Auge fassen, so finden wir vielleicht vieles verständlicher, was wir an weiberfeindlichen Aussprüchen in 1001 Nacht lesen. Geht manches allerdings auch schon auf indische Quellen zurück, so hat doch auch der Islam nicht gezögert, einen Teil dieser und verwandter gemeinorientalischer [3])

[1]) Vgl. Lane 118 u. (chapter IV: *Government*): »Under the 'Wâlee's' jurisdiction were the public women [welcher Religion??], of whom he kept a list and from each of whom he exacted a tax ..... and when he found a female to have been guilty of a single act of incontinence, he added her name to the list of the public women, and demanded from her a tax, unlessed she preferred ..... to give him ..... a considerable bribe.« Ibid. 297 Mitte: »the ghawázée, who are professed prostitutes .....« — Ibid. 119 Anm. 1 lesen wir dann allerdings wieder: »Since this was written, the public women throughout Egypt have been compelled to relinquish their licentious profession.« — Aubin 278: »Außerdem hat der Moqaddem [in Fes] die Dirnen unter seiner Jurisdiktion, und sie liefern ihm freiwillig oder gezwungen ihre nachweisbaren Einnahmen ab.« Ibid. 292: »Die wohlhabenderen Familien pflegten ..... ihren Söhnen eine zuverlässige Negerin beizugeben, um sie vor gemeinen Liebeshändeln zu bewahren, da sich in den verschiedenen Stadtvierteln [von Fes] eine Menge von Dirnen aus allen Ecken des Landes jedem beliebigen anbieten.« — Huart 1/365 u.: »Der Muḥtasib mußte den öffentlichen Dirnen und den Sängerinnen Verweise erteilen, ja sie sogar aus der Stadt jagen.« — Mauchamp 166 oben. — Dieterici »*Reisebilder aus dem Morgenlande*« (Berlin 1853) 1/120 f.

[2]) 5/107/4 »ضامن الغيمان« ist natürlich falsch; »غلمان« paßt aber auch nicht in den Zusammenhang.

[3]) Darunter verstehe ich den Kulturorient im Gegensatz zu den mehr oder weniger primitiven Verhältnissen auf der Halbinsel Arabien (speziell Zentralarabien mit dem Ausschluß des Jemen), wo von frauenfeindlichen Tendenzen natürlich nie die Rede sein konnte.

Auffassungen sich zu eigen zu machen und in sich aufzunehmen [1]). So lesen wir z. B. 8/174/2: »أصل المعصية حبّ النساء وٱتباع عواهم وقبول رأيهم والميل اليهم لانّ محبّتهم تغيّر عقل الحكيم«; 8/219/7: »لا يتدبّرن[2]) النساء والشهوات هلاك الرجال والنخوات فانّ الحكماء يقولوا انّ حبّ النساء والشهوات هلاك الرجال والنخوات فانّ طبيعتهم[3]) انهم يأمرون بالمعروف ولا يفعلوه وينهوا عن المنكر ويفعلوه الخ«; 8/124/1: »أحذّ رأى النساء فانّ من تدبّر برأيهن خسر درهماً او درهمين« 11/319/12: »وانّ النساء عنّ المفسدات ومكرهنّ وبلاهنّ لا يُوصف وحيلهنّ لا تُعرف«.

Vgl. auch das Gedichtchen H. 17/41 ob., H. 3/100 Mitte (ein Ausspruch ʿAlî's):

»Hütet euch vor der Bosheit der Weiber und nehmt euch vor ihnen in acht; fragt sie in keiner Sache um Rat usw. .....«; ebenso H. 7/70 oben.

Diesen Anschauungen und Beurteilungen gegenüber finden wir allerdings auch eine ganze Reihe Erzählungen, in denen die standhafte Treue [H. 18/187, H. 8/82, Chauvin Nr. 391 ff., vgl. Stumme, *Tun.* 80 ff. (»*Die gute Frau*«)] und Aufopferungstätigkeit der Frau zum Ausdruck kommt. Andrerseits wieder haben gerade die alten, aus dem Beduinenmilieu stammenden oder in diesem Genre behandelten Liebesdichtungen eine charakteristische Vorliebe für eine gewisse schwärmerische Sentimentalität, mit der sie die Frauenliebe verherrlichen, und »Werther«-Typen wie Meğnûn Lailâ haben über den Kreis der arabischen Literatur hinaus Nachdichter gefunden. Solch' sentimentaler Novellen und Episoden finden wir in 1001 Nacht eine ganze Anzahl, so z. B. *Ğemîl's Geschichte der Liebenden vom Stamme ʿAḏra* (H. 12/31 ff.); *Sûl und Šumûl*; *Die drei unglücklich Liebenden* [4])

---

[1]) Snouck-Hurgronje II/187: Die muslimische Literatur enthält zwar vereinzelte Ansätze zu einer richtigen Würdigung der Frau, aber die später immer mehr zur Geltung gelangte Ansicht findet doch ihren Ausdruck nur in den heiligen Traditionen, welche die Hölle als voll von Weibern darstellen und dem Weibe, von seltenen Ausnahmen abgesehen, Vernunft und Religion absprechen (vgl. H. 18/29 = 4/180/11 »انّ النساء ناقصات العقل والدين«); in Gedichten, die alles Übel in der Welt schließlich auf die Frau zurückführen; in Sprichwörtern, die eine sorgfältige Erziehung von Mädchen als reine Verschwendung hinstellen.«

[2]) Text falsch »محبب«. [3]) Text »طبيعهم«.

[4]) Ähnlich, wenn auch nicht ganz identisch damit ist Heine's Gedicht (*Lyrisches Intermezzo* 1822/3) Nr. 39:

»Ein Jüngling liebt ein Mädchen,
Die hat einen andern erwählt;

(H. 8/92 = 8/266 = CHAUVIN Nr. 44), vor allem *'Azîz und 'Azîze* (H. 4/45 ff., eingelegt in *Tâğ el-mulûk*), worin die entsagende Liebe ihre dichterische Dartellung findet; ferner der Roman von *'Alî b. Bekkâr und Šemsennahâr* (H. 5/58 ff.) sowie *Ghânem und Ḳût el-ḳulûb* (H. 2/153 = 4/365 ff.). — Die eigenartigste Frauengestalt in 1001 Nacht ist aber unstreitig die Erzählerin, Scheherzâdé, selbst, die ihr eigenes Ich zum Opfer bereitstellt, um ihre Geschlechtsgenossinnen von dem Wahnsinn eines tyrannischen Despoten zu retten, und der es dank ihrer Unverzagtheit und Klugheit gelingt, nicht nur das erstere Ziel zu erreichen, sondern auch ein höheres zugleich, nämlich den durch seine Verbitterung krankhaft gestörten Geist des Autokraten wieder zur Selbstbesinnung zu bringen und auf die Bahn des Menschlichen zurückzulenken. So erscheint es als ein seltsames — vielleicht aber doch nicht ganz ungewolltes — Spiel des Kreislaufes all' der Geschehnisse, daß eines Weibes Hochsinn das wieder zu sühnen versteht, was eines andern Unverstand und Leichtsinn über ihr Geschlecht heraufbeschworen, und mehr noch, durch ihre selbstlos-mutige Hingabe zur Verteidigung der unterdrückten Menschenrechte diesen wieder Geltung zu verschaffen weiß. Es spielt hier (in der ursprünglichen Konzeption des [indischen] Dichters [1]) unzweifelhaft ein Erlösungsgedanke herein, der von der opferwilligen Hingabe und selbstlosen Treue eines Weibes ausgeht und der ja in der Dichtung der indogermanischen Völker auch sonst des öfteren seinen Niederschlag gefunden hat [»*Der arme Heinrich*«, Senta im »*Fliegenden Holländer*«, GOETHE's *Faust*], der freilich aber dem Vorstellungskreis der semitisch-muslimischen Völker fremd und unbegreiflich bleiben, wenn nicht gar ungeheuerlich erscheinen muß.

Der andre liebt eine andre
Und hat sich mit dieser vermählt«

usw. und die Szene zwischen Hermia, Helena, Lysander und Demetrius im »*Sommernachtstraum*«.

[1]) Für die arabische 1001 Nacht ist — wie entschieden betont werden muß — Scheherzâdé nur die Märchenerzählerin κατ' ἐξοχήν wie Hârûn der Romansultan par excellence und die Rahmenerzählung eine belanglose Episode wie etwa der Rahmen zu der »*Widerspenstigen Zähmung*«. In den Augen des muslimischen Erzählers ist einfach alles unterschiedslos novellistischer Stoff, während dem ursprünglichen Dichter wohl die ethisch-dramatische Idee vorgeschwebt haben mag.

Kleine Mitteilungen und Anzeigen.

Julius Wellhausen,

geb. 1844 zu Hameln, gest. 1918 zu Göttingen.

Geschichte schreiben ist ebensowenig lernbar wie Geschichte machen. Staatsmänner und Historiker werden geboren. Historischer Sinn ist ein Geschenk Gottes, aber er macht noch nicht den Historiker. Der wahre Historiker muß die Kleinarbeit des Kärrners mit der Kunst eines Baumeisters verbinden. Der historische Sinn muß die mühsam herbeigeschaffte Masse meistern und die künstlerische Gestaltungskraft sie adeln. In diesem Sinne ist WELLHAUSEN ein echter Historiker gewesen.

Schreiber dieses Nachrufes hat WELLHAUSEN nie gesehen, aber er hat ihn erlebt. Schon auf der Schule haben die *Prolegomena* seine Berufswahl bestimmt, und wie persönliche Geschenke hat er zeitlebens die historischen Arbeiten WELLHAUSEN's mit Ungeduld erwartet und mit Dankbarkeit genossen. So darf er sich wohl einen Schüler des großen Toten nennen. Wenn er es andern überlassen muß, den Menschen WELLHAUSEN zu schildern, so fühlt er sich doch berechtigt, ja verpflichtet, zu bekennen, wie er den Historiker WELLHAUSEN gesehen, und was er in ihm verehrt hat.

Auf drei Gebieten hat sich WELLHAUSEN's großes Können ausgelebt; er hat die alttestamentliche Wissenschaft völlig umgestaltet, er hat die Geschichte des Arabertums geschrieben und die neutestamentliche Wissenschaft befruchtet. So verschieden diese Gebiete bei der heutigen Arbeitsteilung auch erscheinen, für WELLHAUSEN waren sie der eine große Schauplatz der Auswirkungen des Semitentums. Indem er stets das Ganze übersah, konnte er im einzelnen bahnbrechende Erkenntnisse finden. Das Genie sieht den Zusammenhang, die Epigonen die Disziplinen. Die Geschichte der Wissenschaft wird stets WELLHAUSEN's Bedeutung für die alttestamentliche Disziplin in den Vordergrund rücken, aber wohl nur, weil der Kreis der Arbeiter hier größer, die Auswirkung seiner Ideen hier weiter war. Die Genialität der individuellen Leistung war aber auf arabistischem Gebiet wahrscheinlich stärker. Im Alten Testament hatte er Vorläufer, die Fragestellung war dort gegeben, das Problem lag in der Luft, wenn auch erst sein Eintreten den Stein ins Rollen brachte. Ganz anders bei seinem Aufriß der Geschichte des arabischen Reiches. Hier hat er mit bisher unerhörter Kraft Richtschneisen durch einen undurchdringlichen Urwald geschlagen und einzelne Teile in einen wohlgepflegten Park umzuschaffen begonnen. Er selbst liebte dies Arbeitsgebiet und wußte genau, was seine Arbeit hier bedeutete. Ein Jahr nach Erscheinen seines *Arabischen Reiches* schrieb er: »Daß das Interesse für arabische Geschichte und das Verständnis dafür gering ist, wußte ich wohl; daß es aber so minimal sei, daß überhaupt keine Besprechung meines Buches erschienen ist, hatte ich doch nicht geglaubt. . . . Die Ernte ist hier reich, aber der Arbeiter sind gar zu wenig. Alles stürzt sich auf das Alte Testament und auf die Keile. Niemand mag die weitschichtige arabische Literatur durchlesen, auch die meisten Professoren tun es nicht.«

Wellhausen hatte damit gewiß recht, aber er übersah doch auch, daß das Schweigen, das sein Buch empfing, ein Schweigen der Ehrfurcht war. Die große Wirkung ist nicht ausgeblieben, aber es war den wenigen Mitarbeitern sofort klar, daß dieser Leistung gegenüber ein jahrelanges Studium nötig war, ehe man es wagen durfte, sich dazu zu äußern. Dies Buch ist für den Historiker des alten Islams zu einer Art von Bibel geworden, aber man würde sich am Geiste Wellhausen's ebenso versündigen, wie es auf dem Gebiet des Alten Testaments die sogenannte Wellhausen'sche Schule getan hat, wenn man sein Werk als Evangelium hinnähme. Sein Standpunkt war der: »Probleme zu haben, richtige und wichtige Fragen zu stellen, ist der Anfang alles Guten; die Lösungen kommen dann durch das Zusammenwirken mit anderen wie von selbst.«

Je weniger zahlreich der Kreis derer ist, die Wellhausen's vielleicht größte geistige Leistung mitarbeitend erlebt haben, um so notwendiger ist es, das Wesen dieser Leistung zu charakterisieren. Es wird sich dabei zeigen, daß die Methode Wellhausen's dem Alten Testament wie den islamischen Quellen gegenüber die gleiche ist, daß sie die gleichen Vorzüge, aber auch die gleichen Schranken aufweist.

Im Mittelpunkt der Wellhausen'schen Arbeit steht die literarische Quelle. Er fragt zunächst nach ihrer Tendenz, nach ihrem Verhältnis zu anderen Quellen. Jahvist, Elohist, Priesterkodex, Deuteronomium — diese Namen genügen, um den Kennern seiner *Prolegomena* und seiner *Israelitischen und jüdischen Geschichte* klarzumachen, wie das gemeint ist. Genau in der gleichen Weise geht er an das altarabische Heidentum heran. Er rekonstruiert das zu seiner Zeit nur sekundär erhaltene Götzenbuch (*Kitāb al-aṣnām*) des Ibn al-Kalbī und überläßt sich dann seiner Führung, indem er freilich Ergänzungen von allen möglichen anderen Seiten herbeischafft. Im Vorwort zum *Arabischen Reich* zeichnet er mit Meisterhand die syrische und irakische Überlieferung in ihren Hauptrepräsentanten und behält diese Scheidung bei seiner Schilderung des alten Kalifats folgerichtig bei. Zunächst erscheint diese Methode selbstverständlich, sie ist es aber gar nicht, wie die Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaft und die islamische Geschichtsforschung beweisen. Nur von letzterer kann hier die Rede sein. Die stoffliche Masse ist so ungeheuer, daß alle vorwellhausen'sche Darstellung darin unterging. Alle frühere Kritik war Einzelkritik gegenüber bestimmten Widersprüchen, erst Wellhausen übersah die Masse, gliederte sie und gewann neue Resultate durch Synopse und Kritik. So gründlich wie er hatte noch keiner seiner Vorgänger die nichtarabischen Quellen, einen Theophanes, den Continuator Isidori, die syrische Chronistik usw. herangezogen. Zunächst zog er die chronologischen Richtlinien, dann baute er die Quellenstellen ein, und schließlich zeichnete er mit genialem Strich die handelnden Personen.

Überall ist er dabei ganz er selbst. Es ist ein persönliches Ringen mit der Moles des Quellenstoffes. Er hat das Gefühl, daß alles von Grund auf neu getan werden mußte. So stand er sehr souverän der Fachliteratur gegenüber. Er hat sie oft bewußt beiseite gelassen und gar nicht gekannt, öfters wohl sie gekannt, aber für nicht der Mühe wert erachtet. Die Fälle sind selten — und dann handelt es sich um sehr grundsätzliche Anschauungen —, daß er sich mit seinen Vorgängern, wie A. von Kremer und A. Müller, auseinandersetzt. Er glaubt zwar gelegentlich von der Fragestellung der Früheren abhängig zu sein, aber in Wahrheit ist gerade die Unabhängigkeit, die Neuheit der Fragestellungen das Überraschende an seinen Büchern. Er trägt aber die Fragestellungen nicht an den Stoff heran; er läßt sie sich vom Geist der Quelle aufzwingen. Er sieht nur mehr als alle vor ihm die Quelle als Ganzes. Diese Methode ist für den Darsteller der politischen Geschichte der einzig richtige Weg, nicht

der einzig mögliche. Man denke nur zum Vergleich an so bahnbrechende Forscher wie I. Goldziher oder Henri Lammens, denen die Fragestellungen bei einzelnen Stellen aufsteigen, zu denen sie dann anderswo Belege finden und so mit einem System von Kategorien an die Arbeit gehen. Für die literarische Kritik Goldziher's war das der gewiesene Weg. Die Übertragung der Goldziher'schen Methode auf die historische Kritik hat ihre bedenklichen Seiten, wie niemand besser aus eigner Erfahrung weiß als der Schreiber dieser Zeilen. Lammens ist bei aller Genialität an diesem Punkt gescheitert. Man vergleiche die Zettelkastensammlung seiner Omajjadenbücher mit dem Monumentalbau des *Arabischen Reiches*, und bei aller Hochachtung vor dem wundervollen Scharfsinn des gelehrten Jesuiten werden wir der schöpferischen Wucht des Göttinger Meisters die Palme zuerkennen. Lammens malt seine Figuren Strich um Strich, greift dabei oft zu einer falschen Farbe, das fertige Bild wirkt überraschend, prickelnd, ja aufregend und sensationell; Wellhausen verzichtet auf impressionistische Mätzchen, er schenkt dem Leser nichts von der Öde und Breite der Quelle, aber er haut seine Gestalten ohne Vorlage und akademische Kunstregeln aus dem lebendigen Stein.

Dabei geht er mit einem sittlichen Ernst und einer Treue im Kleinen zu Werk, die vorbildlich sind. Obwohl ihm die freudige Variantenschnüffelei des echten Philologen völlig abgeht, treibt er zunächst ernste Quellenkritik des überlieferten Textes. Seine Glossen zu Ṭabarī sind dessen Zeuge. Aber hat er einmal Vertrauen zu einer Quelle gefaßt, so verläßt er sich auf sie, wohl manchmal zu stark. Ich erwähne nur sein Verhältnis zu Belādhorī im Vergleich zu jüngeren Quellen. Er hat gelegentlich nicht gesehen, daß Belādhorī nur einen Auszug aus Quellen darstellt, die uns bei jüngeren Autoren vollständiger erhalten sind. Er hatte nun einmal ein fast persönliches Vertrauen in diesen als zuverlässig erprobten Autor. Ich würde mich nicht wundern, wenn er sich auch im Umgang mit Menschen entsprechend verhalten hätte. Jedenfalls hatte er ein sehr starkes Gefühl von dem wissenschaftlichen Ethos eines gelehrten Arbeiters. Deshalb mag er sich auch seinen Vorgängern gegenüber so ablehnend verhalten haben. Am meisten hat er an A. von Kremer und dem ihm nachfolgenden A. Müller auszusetzen. Des ersteren Kulturgeschichte war ein einzigartiger Wurf, in dem das Interessanteste der Versuch nach Zusammenfassung und Synthese ist. Als literarisches Erzeugnis einer wissenschaftlichen Spätromantik wird sie stets ein klassisches Denkmal bleiben, aber wissenschaftlich ist sie mehr gefährlich als nützlich. Viel besser sind die *Streifzüge* oder das *Abbasidenbudget*, aber auch hier mehr Eleganz als wissenschaftlicher Ernst. Nach der allgemein als langweilig erfundenen, stellenweise auch wirklich ledernen und poesielosen *Geschichte der Califen* von Weil schien A. von Kremer's Werk wie eine Erlösung; man vergaß nur zu leicht, welch' großes Verdienst Weil's mühselige Arbeit darstellt. Aus den Arbeiten beider und aus den Werken des als Philologen großen, aber als Historiker ungemein überschätzten Dozy hat dann August Müller mit frohem Sinn und gutem Geschmack seine *Geschichte des Islams* zusammengezimmert. Für eine Verlegerarbeit eine glänzende Leistung. Die unerfreuliche Mischung von Kritik und Vertuschung liegt im Wesen der Aufgabe. A. Müller hatte gesunden historischen Sinn und hat wohl nur, der Not gehorchend, dies Buch geschrieben. Wellhausen hat nie zu Witz und Kunst gegriffen, um die Lücken seines Wissens zu verbergen. Der Enzyklopädist mit dem historischen Sinn am untauglichen Objekt muß ihm unsympathisch gewesen sein: er hat sich ganz bewußt beschränkt. Das Ende des Omajjadenreiches (750) bildet die nirgends überschrittene zeitliche Schranke seiner Arbeit. Ebenso fern lag ihm die wissenschaftliche Art des weltmännischen Kulturphilosophen und Staatsmannes, der das Kompendium schrieb, ehe die Volumina vorhanden waren, der die Fülle des historischen Geschehens fassen

wollte, ohne ein Mommsen zu sein. Wellhausen's Art war anders. Er schloß wohl auch wirtschaftsgeschichtliche Forschung nicht aus, aber sie war ihm nur Illustration zu staatspolitischer Entwicklung. Auch seine religionsgeschichtliche Forschung ist, wenigstens auf dem Gebiete des Islams, völlig dem politischen Gesichtspunkt untergeordnet. Ihm war Geschichte politische Geschichte. Er hat auch andere Auffassungen anerkannt, aber sie mußten auf dem gleichen wissenschaftlichen Ernst beruhen und so frei von Eitelkeit sein wie seine eigne. So wird es erklärlich, daß er sich einst in einem Brief über seine Vorgänger folgendermaßen geäußert hat: „Es tut mir leid, nicht gesagt zu haben (im *Arabischen Reich*), daß Weil derjenige ist, der sich trotz allem die weitaus größten Verdienste um die arabische Geschichte erworben hat. Es ist kein gutes Zeichen, daß man ihn gegenüber von Dozy, Kremer und Müller zurückgesetzt und fast verachtend behandelt hat. Er war ein überaus fleißiger und allein ein ganz ehrlicher Arbeiter."

Diese Stellung Wellhausen's ist für seine Auffassung von wissenschaftlicher Arbeit unendlich charakteristisch. Möge sie uns zugleich eine ernste Mahnung sein.

Sein wissenschaftliches Ethos in besonderer Einstellung auf die literarischen Quellen war wohl daran schuld, daß er sich an diese Schranken gebunden fühlte. Geistreiche Spekulationen über Verbindungslinien mit Nachbarkulturen lehnte er stillschweigend ab, namentlich wenn er sich auf den zum Vergleich heranzuziehenden Gebieten nicht zu Hause fühlte. Bekannt ist sein Verhältnis zur assyrisch-babylonischen Welt. An der gewaltigen Auseinandersetzung, die sich an die Entzifferung der Keilschrift auf alttestamentlichem Gebiet anknüpfte, hat er sich nicht beteiligt. Er erklärte Israel und Juda aus dem Alten Testament. Genau so steht er zu den Anfängen des Islams resp. zum altarabischen Heidentum. Der südarabische Kulturkreis und vor allem der vom Islam vorgefundene christianisierte Hellenismus werden von ihm nur gestreift und vorausgesetzt, nirgends aber die Verbindungslinien energisch gezogen. Das geschah nun nicht etwa aus Enge des Blicks, nicht aus Überschätzung der eignen Disziplin. Er hat dem Verfasser dieses Nachrufes einmal geschrieben, daß er die Arbeit, die auf dem Gebiet Hellenismus—Islam zu tun sei, für wichtig, ja grundlegend halte, nur habe er sich für seine Person stets gescheut, tiefer in diese Probleme hineinzusteigen. Er war eben ein Meister in der Beschränkung, er haßte die bei solcher Kulturvergleichung so leicht einsetzende Hyperkritik und das unvermeidliche Phantasieren. Er mischte, wie gesagt, keine Farben, sondern er hielt sich an den Marmorblock.

Jede Kunst ist abhängig von dem Stoff, in dem sie sich ausdrückt. Wellhausen's Arbeitsstoff war nun einmal die literarische Quelle. Auch wenn er ein Ganzes schuf, kann man an seinem wissenschaftlichen Stil noch immer die Quellenart nachfühlen. Man vergleiche nur einmal in seiner *Israelitischen und jüdischen Geschichte* die erste größere Hälfte des Buches mit dem völligen Umschlag bei Beginn der Makkabäerzeit und dem nochmaligen Wechsel der Diktion im Schlußkapitel, das dem Evangelium gilt und mehr in die schöne als in die wissenschaftliche Literatur gehört. In gleicher Weise ist er im *Arabischen Reich* abhängig von den Quellen; kritische Erörterungen, Erzählung und Bekenntnis wechseln auch hier. Am größten ist er, wo er nicht mehr quellenmäßig beweist, sondern bekennt. Sein literarischer Stil, den schon sonst knappe, klare Hauptsätze auszeichnen, frei von dem üblichen Ballast differenzierenden und schmückenden Nebensatzgeranks, hier wächst er sich zu weihevoller Größe aus. Und der Form entspricht der Inhalt. Intuitiv erfaßt er die von den Quellen nur vorausgesetzten Zustände und gestaltet sie zu greifbarer Deutlichkeit. Hier wird der in seiner Methode so objektive Forscher zum subjektiven Pragmatiker, wobei dieses Wort ohne Schatten von Kritik gebraucht wird. Nicht aus Zettelkästen erwächst ihm

das Bild einer Periode, sondern aus dem eignen Unterbewußtsein, jener verborgenen Werkstatt, in welcher der wahrhaft schöpferische Geist, seinem Träger unbewußt, die Fülle des erarbeiteten Stoffes synthetisch reiht, bis, wie Athene aus dem Haupte des Zeus, so die neue Erkenntnis, das neue Bild plötzlich dasteht, vom Meister selbst und vom Publikum wie ein Geschenk, wie eine Begnadung bewegt und dankbar empfangen. Daß dem so war, hat WELLHAUSEN selbst bescheiden angedeutet in dem schönen Kapitel seines *Arabischen Reiches*, das 'Umar II. gewidmet ist. Hier ist das Gebiet, wo Künstler und Forscher sich treffen. Mir will es fast scheinen, als ob WELLHAUSEN die strenge Zucht der methodischen Arbeit sich auferlegte, weil er im Grunde seines Wesens zur künstlerischen Schöpfung neigte. So ist er ein großer Gelehrter geworden, aber zugleich ein Künstler, mit aller Objektivität des Gelehrten und mit aller Subjektivität des Künstlers. Beide Eigenschaften flossen zu vollendeter Harmonie zusammen und schufen die einzigartige Persönlichkeit, um die wir heute trauern.

C. H. Becker.

Die Bedeutung des Namens der Türken.

Im *Sui-Šu* d. h. in der Geschichte der Dynastie der *Sui* (589—618) lesen wir nach der Übersetzung von VISDELOU (bei D'HERBELOT, *Bibl. or. Suppl.* la Haye 1779 p. 82): »Der Berg (im *Kin-šan* 'Gold-Gebirge' = Altai), an dessen Fuße sich das Lager der *Tu-küe* befand und der die Form eines Helmes hatte, gab ihnen seinen Namen, und da diese Völker in ihrer Sprache Helm *tu-küe* hießen, so nannten sie sich *Tu-küe*«.

Dazu bemerkt O. FRANKE (*Beiträge zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen* Berlin 1904 S. 13): »Die Etymologie macht keinen Vertrauen erweckenden Eindruck, zumal auch die Namen der *Wu-huan* und der *Sien-pi* von Bergen abgeleitet werden«. Man wird diesen Bedenken FRANKE's sicherlich beistimmen, aber an der Richtigkeit der vom Verfasser des *Sui-Šu* beigebrachten Tatsache, daß *tu-küe* »Helm(e)« bedeutet, wird man kaum zweifeln dürfen und so doch zu einer richtigen Erklärung des Namens der Türken gelangen können.

Die Zeichen 突厥, die die alten Jesuitenmissionäre *Tu-küe* umschrieben, werden heute im Pekinger Dialekt *T'u-čüe* ausgesprochen, in dem Idiom von Canton aber, das von allen chinesischen Mundarten die altertümlichsten Lautverhältnisse aufweist, *Tat-küt*[1]). Da die Chinesen silbenauslautendes r mit t wiedergeben[2]), so müssen wir in *Tat-küt* ein türkisches *Törküt* sehen d. h. *Törk*[3]) + die »mongolische« Pluralendung *üt*, die wir in den köktürkischen Inschriften noch vereinzelt antreffen[4]). Dieses *törk*, das nach dem chinesischen Annalisten »Helm« heißt, finden wir zwar mit dieser Bedeutung in dem uns bekannten türkischen Wortschatze nicht mehr, wohl aber im neupersischen ترگ *targ*, das wir nach dem vorhergehenden mit um so größerer Berechtigung als türkisches Lehnwort ansehen können, als ein indogerma-

[1]) *a* = engl. *u* in *but*, *sun*, also kurzes *a* mit gespreizten Lippen, die englischen Sinologen umschreiben es mit *ê*.

[2]) S. HIRTH, *Nachworte zur Inschrift des Tonjukuk* 6.

[3]) Ich umschreibe *Tȍrk*, weil sowohl das Canton. *tat*, als die koreanische Aussprache *tol* des ersten Zeichens eher für einen *ö-o* Vokal als für *ü-u* sprechen. *Törk* sagt man für *Türk* in *Kazan* (RADLOFF, *Türkwörterb.* 3, 1289).

[4]) S. RADLOFF, *Die alttürk. Inschr.* Neue Folge 67, wo unter andern der plur. *oglut* von *ogul* »Sohn« verzeichnet ist.

nischer Ursprung dieses Wortes bis jetzt nicht nachgewiesen wurde[1]), und die Türken vor dem Sturze des Reiches der asiatischen Avaren (Ἀβάρεις, chin. *Žou-žan*, Canton: *Yau-īn*, jungavest. *Ḫyaona-*) um 552 für diese ihre Herren als Schmiede im Altai das Eisen bearbeiteten (Visdelou 82 f., Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux* 222).

Diese berühmten Waffenschmiede werden nun auch eiserne Hauben oder Helme angefertigt und getragen haben und danach benannt worden sein, gerade wie ein anderer Türkstamm nach seinen schwarzen Mützen *Ḳara-Ḳalpaḳ* heißt, um nur einen der zahlreichen Fällen anzuführen, in denen eine Volks- oder andere Gemeinschaft nach ihrer Kopfbedeckung bezeichnet wird[2]).

Die Türken sind also wohl die »Eisenhauben« oder »Helme«.

J. J. Hess.

Ein Rechtfertigungsschreiben des Mustafa Pascha von Ofen.

Mustafa Pascha, der Neffe des berühmten Großvesirs Mehmed Sokolli, nimmt unter den türkischen Statthaltern von Ofen eine hervorragende Stellung ein; noch von Sülejman dem Großen 1566 auf den Posten berufen, verwaltete er sein Amt 12 Jahre hindurch, wie die von ihm erhaltenen türkischen und ungarischen Urkunden bezeugen, mit großer Umsicht und Tatkraft. Aus noch nicht aufgeklärten Gründen fiel er dennoch 1578 in Ungnade, wurde hingerichtet und durch den Höfling Ovejs Pascha ersetzt. Auf die Wichtigkeit folgender Urkunde, die ich in Text und Übertragung gebe, hat mich zuerst Herr Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Georg Jacob hingewiesen, wofür ich hiermit meinen besten Dank sage.

Sie verbreitet neues Licht über die Amtstätigkeit des verdienten Bejlerbej. Das Original ist uns leider nicht erhalten, sondern nur die alte Kopie eines Schreibens, welche das Manuskript Nr. 137 der k. k. Konsularakademie in Wien eröffnet. Für die Erlaubnis, die wertvolle Handschrift im Lesesaal der Königlichen Universitätsbibliothek zu Kiel benutzen zu dürfen, sage ich der Direktion der k. k. Konsularakademie meinen verbindlichsten Dank. Eine ungedruckte Abschrift und Übersetzung, die vor langen Jahren Behrnauer anfertigte, konnte ich gleichfalls in Kiel einsehen, doch enthielt namentlich die Übersetzung so zahlreiche Versehen, daß ich diese von Grund aus neu gestalten mußte:

درياه فلك مدآر و باريكاه كردون اقتدآر ترابنه عرض بنده بيمقدار
بودركه حاليا اول دركاه عالمپناهه پوشيده دكلدركه ولايت بودون فتح
خدقنيدن الى يومنا هذا والى اولان ميرميران قوللرى اغور پادشاهى يه

[1]) Das echt pers. Wort für »Helm« ist *ḫōd*, altpers. *ḫauda-*, jungavest. *ḫaoḍa-*.

[2]) Vgl. z. B: *Kyzyl-baš* »Rothköpfe«, die Bezeichnung der Perser bei den Türken; *Tarabostesei* = pilleati (*Jornandes* 5, 40) »die Edlen der Daker« (sollte *ṭarbūš*, dessen Etymologie trotz Vollers, ZDMG 51, 308 unbekannt ist, damit zusammenhängen?); Gugler, die französisch-englischen Scharen, welche 1375 die Schweiz heimsuchten und von ihren Gugeln (cucullae), d. i. Kapuzen, so genannt wurden; Chatti, nach J. Grimm zu germ. *hattuz zu stellen und also wie unser *Törküt* »Helme« bedeutend.

خدمتلری و مال میریه سعی و کفایتلری مقابله‌سنده هر بری عالی ترقیلر و کلّی رعایتلر بولوب نیجه مرادات تحصیل آلمشلردر

هزاران الحمد لله کی بو عبد بیمقدارلرینه داخی ولایت مزبوره فطرآت زمانی نفس نفسی آوآننده صدقه بیورلمیوب قرال بدفعال عساکر مانند جبال ایله یانق نام قلعه‌سی صحراسنه مالامال اولوب ممالك محروسه‌ده تاتا و ویسپریم و کستوش و وتان نام قلعه‌لری قهر ایله الوب تمام ضبط ایدوب و عرسلان [so!] پاشایی اوکنجه عسکر اسلامله چاق بودون قاچیردوب اوستروغون و استولنی بلغراد نام قلعه‌لری داخی ملعون بی‌دینلك قوّتی جبریله محاصره اولونوب اکریدیمك [?] صددنده ایکن کندی یانمده بولنان بوسنه سنجاغی سپاهی‌سیله کلوب یتیشوب غیرت اسلام شرفنه جانمز بذل و اغور پادشاهی خدمتنه باشمز طوپ ایدوب اولنجه یولداشلرم ایله وبر آوج صنق عسکر ایله قرال بدکردارك قرشوسنه کوکسوم کیروپ مقابله اوتوروب ینه بعنایت الله هرکون ملعون مردودك عسکرین چکلیوب و طابورین باصوب دللر آلوب طابورندن طشره آدم چیقارتمایوب و کستوش ایله ویتان نام قلعه‌لری کرو فتح ایدوب مرحوم و مغفور معصوم پاك سعید الحیات و شهید الممات غازی پادشاهمز همسایهٔ خاك جعل الله تعالی مقامه الی قرب سلطان لولاك حضرتلری داخی شویله ایکن کمسلر بودون ولایتی محافظه‌سن وزارتله داخی اختیار اتمیوب زاد وزواداتوك نام نشان ناپیدا و مسکن و ملجأ ایچون یوز بیك غوغا وار ایکن ینه بو قوللری یاننه بونجه یکیچری و بو قدر قپو قولی و قدرغه‌لر ایله بونجه خلق اوزریمده ایی قونولوب جمله سنك مسکنلرین وزاد وزواده‌لرین یتشدیروب و کرکی کبی عدوی بی دیندن ولایت پادشاهی حفظ و حراست ایدوب لازار نام ملعون دخی ولایت اردله ال قاروب تمام اختلال ویرمش ایکن عقبنجه عسکر اسلام کوندروب جبرًا و قهرًا ولایت مزبوره‌دن عودت ایتدیریلوب و قرال بدفعالی خواه نا خواه [1]) سعادتلو پادشاهك استان سعادت عنوانلرینه سرفرو و خراج کذارلغه بی‌اختیار رضا ویردوروب و چار ناچار هر وجهله اطاعت و انقیاد اوزره اولوب ئلان [?] سال بسال عهده‌سنده اولان جزیه‌سن ارسال

---

[1]) In der Handschrift خواك نا خواك.

ایده دورور و نهر طونه اوزرنده احداث اولنان کوپرو و مهیّا اون بیك عسکردن عتوسی [so!] بو دیارلره ارقه یاردوم اولدوغندن ماعدا مقدّما اسکله‌لردن حاصل اولان مال پادشاهنك ضعفی قدری زیده تحصیل ایتدیریلوب ومال میریه عائد و راجع موادده جهد تام ودقت اهتمام ایله مقاطعه‌تك هر بری ازدیاد بولدوریلوب شمدیه دکن بلغ و کتم و اکل اولان محللّر بکلیّه[1] رفع اولونوب جمله خزانهٔ عامره ایچون ضبط ایتدیریلوب و ولایت مرقومه‌نوك سنجاقلری بالجمله مجدّدًا تحریر اولونوب بوناجه اهل مواجبك علوفه‌لری خزینه‌ده قالوب اخراج اولنان افرازاندهٔ [?] بدللّری تیمارلر توجیه اولونوب و ینه خواص عتیقدن خواصّ جدیدیمز دخی یوك اقچه ازدیاد بولدوریلوب در سعادتدن هر سنده یوز التی یوك مقدآری اقچه کلوب و ولایت مذکوره‌سنك اهل مواجبنه ییلده بر علوفه ویریلوب ینه عجز اوزره ینشدوریلمیوب اکثر اوقاتده قول مابینده فترات [?][2] اکسك اولمایوب شمدی ولایت طمشوارك قرق الّی یوك اقچه زوایدی دخی بو ولایتك تحصیل اولنان بیت‌المالی ایله بر اکی ییلدیرکه مقاومت اولونوب و آلتی آیده بر علوفه‌لری ویریلوب طایفهٔ نفرات اهل بروات اولوب تمام استراحت اوزره اولوب اندن غیری داخی دیار مصردن باروت کلوب بو ولایتله وسائر ممالك پادشاهی‌یه کلّی احتیاج و تمام مضایقه وار ایکن شمدی الحمّد لله سعی و اقدامم ایله ولایت بودونه کفایت ایلدوکندن ماعدا اخر محتاج اولان یرلره دخی ارسال اولونوب هر وجهله قوّت اسلام زیده و قدرت پادشاهی اوج اعلاده اولوب و عدوی پر لین ایله هر یوزدن مدآ رآ اولونوب سرحدلریمز کرکی کبی حفظ و حراست اوزره اولوب رعایا و برایا متّصل درنکلردن و عسکر جمعیّتلردن پایی‌مال اولمش ایکن شمدیکه [?] بحمد الله الملك المتعال جمله‌سی آسوده حال و آینده و رونده اضطرآبدن فارغ البال اولوب لیل ونهار ادعیهٔ دوام دولت پادشاهی‌یه اشتغال اوزره درلر اکرچه سعادتلو پادشاه کردون اقتدار حضرتلرینك اغور همایونلرینه بو مقوله خدمتلرله نظر عنایه‌لرینه

---

[1]) Für بلكلك.

[2]) Graphisch kann es so oder فتراك oder فدّان oder فداك sein, vermutlich aber unorthographische Schreibung für فطرات.

مظهر دوشلمشدر ندن داخی زیده رعایتله سایرلرینه موجب غیرت اولوب
بو قولّرینه دخی ولایت مزبوره وزارتله صدقه و عنایت بیورلسه امین
ایدیکی تدبیر عدالتله و حق و فراستله ذکر اولنان ولایت بر وجهله امارت
اولنیدیکی من بعد بو دیارك خاص خرجنه نقیت ایدوب بلکه بعض
مقیّد و مختصّ بعنایت الله فتحی اسان یرلر میسّر اولوب مصر خزینه‌سنه
مثلو غر سال بودون دیارندن استانه فلان اجلاله خزینه‌لر ارسال اولونوب
بیت المائه کلّی دیق و درك [?] اولوب دین اسلام تمام قوّت و قدرت اوزره
اولیدی و کفار خاکسارك قوللرندن غیری بو دیارده کلن عسکرلرینه
ایچ ایلدن یاردوم کتورتمکه احتیاج اولمیوب بوسنه سنجاغی سپاهی‌سی
و طمشوار ولایت عسکریله ملاعین مزبوریله مقابله و مقاتله اولونوب بعون
اللّه الملك المنّان سعادتلو پادشاهك ایّام رفعتلرنده عدوی بی‌دیندن غر
وجهله انتقام الونوب و یوز اقلقلر حاصل اولوب نیجه فتح فتوح میسّر
اولیدی شولکی واقع حالدر در علی عرض اولندی بقی فرمان درکاه اعلانکدر
الفقیر مصطفی

»An den Staub des den Mittelpunkt der Welt bildenden kaiserlichen Hofes und des wie das sich drehende Himmelsgewölbe mächtigen Thrones ist die Bitte des geringen Dieners folgende:

Jetzt ist dem Hof, der die Zufluchtsstätte der Welt bildet, nicht verborgen, daß die Statthalter der Provinz Ofen von der großherrlichen Eroberung bis auf den heutigen Tag für ihre unter kaiserlichen Auspizien geleisteten Dienste, ihren Eifer für den Staatsschatz und ihre Pflichterfüllung ein jeder hohe Beförderung erhalten, viel Berücksichtigung gefunden und ihnen manche Wünsche erfüllt worden sind. Tausend Lob gebührt Gott, doch hat für diesen geringen Diener die genannte Provinz zur Zeit des Ramasans [1]) kein Gnadengeschenk erhalten. Der Böses tuende König füllte mit Heeresmassen, die Gebirge gleichen, die Ebene der Festung, Raab mit Namen, völlig aus, er nahm vom türkischen Reich die Festungen mit Namen Tata, Veszprém[2]), Gestusch [3]) und Witan[4]), unterwarf sie vollständig und ließ den Arslan Pascha mit dem islamischen Heere bis nach der Festung Ofen vor sich fliehen; ferner wurden die Festungen Gran und Stuhlweißenburg durch bezwingende Gewalt des verfluchten Ungläubigen belagert. Als er . . . (?) im Begriff war, holte ich ihn mit den bei mir befindlichen Reitern aus dem Sandjak Bosnien ein, und indem wir für die Ehre der islamischen Tüchtigkeit unser Leben in die Schanze schlugen und für den kaiserlichen Dienst unsere Köpfe zu Kugeln machten, leistete ich mit meinen Kampfgenossen

[1]) Es ist das beim Feste des Fastenbruchs verabreichte Almosen gemeint.

[2]) Vgl. Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 3. Band, S. 437.

[3]) Gesztes liegt gerade in westlicher Linie von Budapest, südlich von Komorn.

[4]) Die Burg Vitan wird bereits im 14. Jahrhundert genannt. Ihre Ruinen befinden sich im Komitat Komárom, südöstlich von Tata; das Volk nennt die Stelle noch heute Vitám (Goldziher).

und einer Handvoll von dem geschlagenen Heere dem Böses verübenden König tapferen Widerstand und widersetzte mich ihm. Von neuem überrannten wir mit der gnädigen Unterstützung Gottes jeden Tag das Heer des Verworfenen, überfielen seine Lager, zogen aus Gefangenen Kundschaft ein und ließen keinen aus dem Lager entrinnen. Wir eroberten die Festungen Gestusch und Witan zurück. Als unser hochseliger und unbescholtener, siegreicher Padischah, der im Leben glücklich und im Tode Märtyrer war, Nachbar des Staubes ward (möge Gott der Erhabene ihm eine Stelle in der Nähe des Gottgesandten anweisen), hatte er niemand [sonst] zugleich mit der Wesirwürde zur Bewachung der Provinz Ofen auserkoren. Als von Lebensmitteln keinerlei Spur sichtbar war, und es um Aufenthalts- und Zufluchtsorte hunderttausend Streitereien gab, sind, obwohl bei mir (Eurem Diener) so zahlreiche Janitscharen, so viele Kapu-kolu und Galeeren nebst zahlreicher Bemannung gut behandelt wurden, alle mit Proviant und Wohnung versorgt worden. So haben wir die kaiserliche Provinz von dem ungläubigen Feinde, wie es sich gehört, bewahrt und beschützt. Als der verfluchte Lazar sich in die Verhältnisse der Provinz Siebenbürgen (Erdel) einmischte und gerade Unruhen zu stiften im Begriffe war, wurde hinter ihm her ein islamisches Heer geschickt; so ist er mit Gewalt und notgedrungen aus der genannten Provinz zurückgeschlagen. Der Böses tuende König hat sich, ob er wollte oder nicht, der glückverheißenden Schwelle des hochansehnlichen Padischah unterworfen; wir zwangen ihn, indem wir ihm keine Wahl ließen, in die Entrichtung des Tributs einzuwilligen. In jeder Weise ist er gehorsam und fügsam und sendet nun Jahr für Jahr unausgesetzt seine Steuern, zu denen er sich verpflichtet hat. Bei der über die Donau aufgeführten Brücke sind mehr als zehntausend bereitgestellte Soldaten eine Schutzwehr für diese Gegend geworden. Außerdem ist das früher aus den Anlegeplätzen erzielte kaiserliche Einkommen auf den doppelten Betrag erhöht, und in allen Punkten, die sich auf den Staatsschatz beziehen, wurde durch vollen Eifer, Aufmerksamkeit und Sorgfalt eine jede Staatsverpachtung gesteigert; alle bis jetzt ertragverschlingenden, -verhehlenden und -verzehrenden Stätten [1]) sind samt und sonders aufgehoben und alle für den kaiserlichen Schatz in Beschlag genommen worden. Die Sandjaks der genannten Provinz sind alle von neuem aufgezeichnet worden. Der Sold vieler Leute, die Bezüge bezogen, blieb im Staatsschatz zurück und die Timar der ausgeschiedenen Aufsässigen [?] wurden an Ersatzmänner verliehen. Unsere neuen Domänen ergeben ferner um einige Jük (Last) Aktsche mehr als die alten. Aus Konstantinopel kommt auch alljährlich eine Summe von 106 Jük. Den Anwärtern auf Bezüge der genannten Provinz wurde jährlich ein Gehalt ausgezahlt. Trotzdem trat kein Geldmangel ein, in den meisten Zeiten fehlte es unter den Truppen nicht an Gratifikationen [?]. Jetzt aber sind es ein, zwei Jahre, daß wir mit den Überschüssen von 40—50 Jük Aktsche der Provinz Temesvár und einkassierten Staatseinkommen dieser Provinz aushalten, und in sechs Monaten [2]) wurden einmal ihre Gehälter ausgezahlt. Die Mannschaften wurden diplomfähig und befanden sich in voller Ruhe und Bequemlichkeit. Ferner kommt von Ägypten Pulver. Während früher diese Provinzen und die übrigen kaiserlichen Länder alle in Not und voller Bedürfnis waren, steht nunmehr — Gott sei Dank — durch unseren Eifer und Bemühung die Provinz Ofen vollkommen auf der Höhe. Außerdem wird nach andern Orten gesandt, was sie brauchen. Auf jede Weise hat die Kraft des Islam und die kaiserliche Macht den Höhepunkt erreicht. Es wurde mit dem haßerfüllten Feinde in jeder Weise höflich verkehrt, und unsere Grenzen sind, wie es sich gehört, beschützt und bewacht. Die Untertanen waren ununterbrochen von

[1]) Der Ausdruck ist auch im Original unbestimmt.

[2]) d. h. ordnungsmäßig.

Zusammenkünften und Heeresansammlungen bedrückt; nun aber — Gott, dem höchsten König, sei Dank — sind sie alle ruhig und zufrieden; die Gehenden und Kommenden sind frei von Störung und sind Tag und Nacht mit Segenswünschen für das Bestehen der kaiserlichen Herrschaft beschäftigt. Obgleich wir durch solche Dienste, die wir Eurer glückseligen kaiserlichen Majestät, dem wie das Schicksal mächtigen Padischah, geleistet haben, vom hohen Gnadenblick getroffen wurden, so wurde dennoch durch zu große Berücksichtigung für die übrigen Grund zur Eifersucht gelegt.

Wenn mir (Eurem Diener) also die genannte Provinz mit dem Range eines Wesirs als Gnadengeschenk verliehen würde, so wäre es sicher, daß die erwähnte Provinz durch gerechte Anordnung mit Recht und Scharfsinn so verwaltet würde, daß es hinfort für die speziellen Ausgaben der Länder genügen würde. Vielleicht würden einige mit ihnen verbundene und durch die gnädige Unterstützung Gottes mit leichter Eroberung ausgezeichnete Orte mühelos genommen werden. Gleich den Schätzen von Ägypten würden jedes Jahr aus dem Gebiet von Ofen an die Schwelle des Throns Schätze gesandt und dem Staatsschatz zugute kommen. Der Glaube des Islam würde mächtig und kräftig dastehen gegen die Heere, welche außer den Königen der niedrigen Ungläubigen in diese Länder kommen würden; man würde nicht mehr aus dem Reiche Hilfe herbeizuschaffen nötig haben. Mit der Kavallerie des Sandjaks Bosnien und dem Heere der Provinz Temesvár würde den erwähnten Verfluchten entgegengetreten werden. Mit Hilfe Gottes, des allgütigen Königs, würde in den gesegneten Tagen des beglückten Padischahs an dem ungläubigen Feinde in jeder Weise Rache genommen werden. Etliche Siege und Eroberungen würden noch glücken.

So wie es dem wahren Sachverhalt entspricht, ist der Hohen Pforte berichtet worden. Im übrigen jedoch hat der erhabene Hof zu befehlen.«

Mit dem »Böses tuenden König« am Anfang der Urkunde ist natürlich Maximilian II. gemeint; zu seiner später erwähnten »Unterwerfung« vergleiche das bei Feridun abgedruckte *'Ahdnâme* (2. Aufl. II S. 324); über Mustafa Paschas im folgenden genannten Amtsvorgänger Arslan Pascha namentlich Petschevi I S. 29/30, 36. — Das Bild der Köpfe, die zu Kugeln gemacht werden, bezieht sich auf das beliebte, zu Pferde mit einem gekrümmten Schlägel gespielte, oft dargestellte Ballspiel, vgl. Jacob, *Hilfsbuch* I S. 61 Vers 9. Man beachte die tiefe Ehrfurcht mit der Mustafa Pascha von Sultan Sülejman Kanuni redet; denn dieser ist natürlich mit dem »hochseligen, unbescholtenen, siegreichen Padischah« gemeint. In den berührten wirtschaftlichen Fragen werden wir erst dann klar sehen, wenn von dem überreichen Textmaterial erheblich mehr publiziert vorliegt; jetzt über die vielen darin noch unklaren Punkte Hypothesen aufzustellen, halte ich für verfrüht. In einer größeren, selbständig erscheinenden Urkundenpublikation gedenke ich die wirtschaftlichen Fragen in größerem Zusammenhange später zu behandeln. Jedenfalls gewinnen wir aus diesem in mehrfacher Hinsicht interessanten Rechtfertigungsschreiben den Eindruck eines Mannes, der um die ihm anvertraute Provinz große Verdienste hatte, namentlich hinsichtlich ihrer Finanzverwaltung.

Faik Bey-Sade.

Zu den Türkischen Urkunden

(Bd. VII, S. 269—298 u. VIII, S. 113—133).

VII, S. 272f.

Die Worte Z. 2f. dieser Urkunde sind vom Hrsg. nicht richtig entziffert worden; ich erkenne auf dem Faksimile: دوستمز ختم الله عواقبه بالخير قبلنه بنيانى مخبت واتحادى مشيّد دور سلام خلوص انجام وغرر پيام الفت نظام اتحافيله; بنيانى ist Schnitzer für بنيان; ich übersetze: »Unserem Freunde — Gott beschere ihm ein seliges Ende! — spenden wir zur Festigung des Gebäudes der Freundschaft und Eintracht die Perlen des in Aufrichtigkeit endenden Grußes und die Glanzstücke der durch die Vertraulichkeit bestimmten Botschaft usw.«

Prof. Jacob übersetzt غرر mit »Morgenschimmer«; der Parallelismus membrorum verlangt in solchen Phrasen Wörter ähnlicher Bedeutung an den entsprechenden Stellen, und da kommen neben den Perlen nur Juwelen u. dgl. in Betracht, namentlich wenn es sich um ein Geschenk handelt; wie kommt überhaupt der Pascha von Bodon dazu, »Morgenschimmer« zu verschenken? Auch »zerstreute Perlen« eignen sich nicht dazu.

Im Datum zum Schlusse ist بمدينة بدون zu lesen und nicht بيوردىء بدون oder, wie Herr von Kraelitz will, بيورت; letzteres wäre schon dem Sinne nach nicht am Platze. Denn der Pascha schreibt aus der Stadt und nicht aus dem Feldlager von Bodon. Die Bianchi-Kiefer'sche Erklärung aus به اوردوى ist ganz verfehlt, und ich bedauere nachträglich, daß, als ich zuerst mit dieser Formel mich befaßte — in meinen Berichtigungen zu Almkvist's Ausgabe des Upsalaer Dragomansdiplom in den Schriften der Upsalaer Ges. der Wiss. III 2 (1894) — ich mich nicht energisch genug gegen diese Erklärung ausgesprochen habe.

S. 277. Über چرەخور geben die Urkunden und Historiker des XV. u. XVI. Jhdts. mehr Auskunft als die Lexika; gelegentlich wird dafür سراخور geschrieben. Der alte Leunclavius hat in seiner Übersetzung des Neschri und Muhjieddin das Wort richtig erklärt und mit den σαραχόριδες des Chalkokondylis verglichen; er schreibt (*Hist.* 346f.): *cunicularii sunt et alias obeunt operas in exercitu sordidas et molestas, sic dicti lingua Turcorum, quasi spontanei. Et ante quidem hoc tempus ex Europaea Rumelia Sarachores colligi non solebant quod nunc primum iussu Bajasitis* [I] *fieri coeptum*; 514, 32 ff.: *sarachores, qui vias sternunt, fossas complanant, cuniculos agunt, aliasque sordidas obeunt operas;* vgl. auch noch 518, 14ff. und ZMG. XV, 262. Weiteres handschriftliches Material bei anderer Gelegenheit; der Form چرەخوار, die Jacob aus Redhouse anführt, bin ich sonst nirgends begegnet; mit اخور hat das Wort nichts zu tun.

S. 281 ff. Es ist mir, offen gestanden, schmerzlich gewesen, daß Prof. Jacob mir mit der Herausgabe dieser von mir entdeckten Urkunde zuvorgekommen ist. Wenn er schreibt, daß ich in der *Byz. Zeitschrift* »eine kurze Inhaltsangabe gegeben, die sich zwar an den Wortlaut des Originals anlehnt, jedoch nur einen Teil desselben wiedergibt«, so möchte ich feststellen, daß ich zwar von den 11 Zeilen der Urkunde die erste Zeile — den sog. *sebebi tahrir* — und den Schluß von Z. 2 bis Schluß Z. 4 weggelassen, den Rest aber, nämlich den wesentlichen und größeren Teil vollständig übersetzt habe. Allerdings habe ich dabei die unnützen und unbequemen Epitheta wie z. B. die تصليه beim Namen des Propheten u. dgl. gestrichen, dagegen die Lücken Z. 10

u. 11 A. ergänzt. Das ist doch etwas mehr als kurze Inhaltsangabe von nur einem Teile.

Zur Sache ist zu bemerken, daß die Umschrift verschiedentlich nicht mit dem Originale übereinstimmt. Es ist zu lesen:

Z. 1. سبب تحرير كتاب قلم وموجب تسطير خطاب رقم اولدركه;

„ 2. حق جلّ وعلانك;

„ 4. عساكر منصوره ايله;

„ 5. قلعهٔ مزبورك التنه (»wir sind unter den Mauern der Festung angekommen«) nicht التنه, was für اوكنه stehen soll;

„ „ آيين شرع سيّد الانام, nicht شرعى;

„ „ اولمغله, nicht اولمقله;

„ 6 قلعهٔ (قلعه) für قلعه‌يى;

„ „ ايجنده für انجنان;

„ 8 ديكلميوب (Jacob: ضرر كلميوب);

„ „ قوشولمغله statt قوشولمقله;

„ „ ايلدوكى statt ايلد دى;

„ 9 قالور statt قلور;

„ „ بفضل الله statt تفضيل الله;

„ 10 Zu Anfang sind die Spuren von قلعهٔ مزبور noch deutlich erhalten;

„ „ اولنمغله, statt اولنمقله;

„ 11 stand in der Lücke قتل عام اولنوب;

S. 288 ff. Die erste der von Herrn Neumann bearbeiteten Urkunden ist eine durch die Tughra als solcher gekennzeichneter kaiserlicher Erlaß (حكم) mit einer notariellen Verhandlung in tergo. Den ersteren Text übersetze ich, unter Weglassung der überflüssigen, für den Übersetzer unbequemen und für den Leser störenden Epitheta, wie folgt[1]):

»Von den Geldern, die Mein Vesier Abdurrahman Pascha, z. Z. Statthalter in Bosnien, infolge seiner Versetzung von Ägypten her schuldet, sind unter dem 21. Moharrem 1093 88 676 Aspern als durch den Tschausch der Artilleristen Meiner Kais. Residenz, Hadschi Hussein eingegangen und verauslagt, in die Bücher des Reichsschatzes eingetragen worden, damit dieser Betrag verwendet werde für die Zahlung von Sold nebst Zulagen, auf welchen 59 zur Besatzung der Festung Uiwar kommandierte Artilleristen von dem Artilleriekorps Meiner Kais. Residenz bei einer täglichen Löhnung von zus. 501 Aspern für das IV. Quartal des J. 1092 und das 1. Quartal 1093 Anspruch haben, und demgemäß dieser Kais. Erlaß ausgefertigt worden, um als Ausweis zu dienen usw«.

---

[1]) Der Text ist vom Herausgeber richtig entziffert, doch ist in der 8. Zeile ويرلدى statt ويرلوب, im Datum التسع وعشرين und من شهر (statt سبت) und zum Schluß بمحروسهٔ قسطنطينيه zu lesen.

Der im Texte genannte Abdurrahman Pascha ist der Pascha dieses Namens, der als letzter türkischer Statthalter von Budapest weiter bekannt geworden ist. Er war, nachdem er andere Posten bekleidet hatte, im J. 1087 zum Statthalter von Ägypten ernannt und 4 Jahre später im J. 1091, von dort abberufen worden (Annalen des Râschid I, 83r. und 91 vs. der Fol.-Ausgabe). Im J. 1092 finden wir ihn als *muhâfiz* von Bosnien wieder (Râschid a. a. O. 93 vs.). Als im folgenden J. 1093 der Gouverneur von Budapest, Uzun Ibrahim Pascha, zum Serdar (Generalissimus) gegen Österreich ernannt wurde, erhielt A. Pascha Befehl, mit dem Aufgebote eines Ejalets zum Heere des Serdars zu stoßen (ib. 97 vs.; vorher werden Ereignisse aus dem Redscheb dieses Jahres berichtet); wenige Wochen später wurde er als *muhâfiz* nach Kamieniec versetzt (ib. 98r.); im J. 1096 übernahm er den Statthalterposten von Budapest und fiel am 13. Schavval 1098 bei der Verteidigung der Stadt auf der Bresche (Râschid l.c. 116r; v. Hammer O.G. 6, 470 und 475)[1].

Aus unserer Urkunde erfahren wir, daß der Pascha von seiner ägyptischen Zeit her noch dem Fiskus gewisse Beiträge schuldig geblieben war; der Fiskus zog im vorliegenden Falle einen Teil davon dadurch ein, daß er ihn anwies, den rückständigen Sold der Artilleristen von Uiwar zu zahlen. Die Buchung erfolgte in der Form, daß der Betrag als Einnahme für Rechnung des Schuldners und Ausgabe für Besoldung der fraglichen Artilleristentruppe eingetragen wurde; als Einzahler figurierte der Tschausch Hadji Hussein, der mit dem Inkasso betraut wurde und den حكم شريف etwa wie eine Tratte als Ausweis erhielt.

Der Herausgeber hat den Sinn der Urkunde nicht erfassen können, weil er die Bedeutung der beiden Wörter مصر und لذذ Z. 5 verkannte. مصر *muṣir* bezeichnet das erste, لذذ *lezez* das vierte Quartal des mohammedanischen Jahres. Diese und die beiden Ausdrücke رجج *redschedsch* und رشن *reschen* für das zweite und dritte Quartal, aus den üblichen Abkürzungen[2] der betreffenden Monatsnamen zusammengesetzt (mit Ausnahme des ر in *reschen* für رجب), *musir* = Moharrem, Safer, Rebi I, *redschedsch* = Rebi II, Dschemazi I und II, *reschen* = Redscheb, Schaban, Ramazan, *lezez* = Schawwal, Zilkade, Zilhidsche[3].

Ebenso ist dem Herausgeber die Bedeutung von مقرّر entgangen; darunter sind die Extrazulagen zum Solde, مواجب, bezw. zur täglichen Löhnung zu verstehen, die einmal oder mehrmal im Jahre zur Auszahlung kamen, auch عادت oder انعام genannt (siehe Aini Ali's Abhandlung S. 90, 98, 113 und sonst). متصرف bezeichnet

[1]) Die biographischen Daten im *Sidschilli Osmani* 3, 316 sind nicht ganz korrekt. Auffällig ist, daß in dem Bericht des Râschid über die letzten Tage von Budapest A. Pascha mit keiner Silbe erwähnt wird. Um so ausführlicher sprechen die europäischen Quellen von ihm; sie nennen ihn Abdi Pascha, wie er auch einmal bei Râschid (l. c. 93 vs.) heißt.

[2]) م = Moharrem, ص = Safer, ر = Rebi I, ر = Rebi II, جا = Dschemazi I, ج = Dschemazi II, ب = Redscheb, ش = Schaban, ن = Ramazan, ل = Schavval, ذ = Zilkade, ذ = Zilhidsché.

[3]) fehlen in unsern Wörterbüchern; dagegen kannte sie der so viel verschriene v. Hammer (*Staatsverf.* 2, 167; vgl. ferner Aini Ali, *kawanin risalessi* S. 86, 88, 113 etc. Die Erklärung von لذذ bei Redhouse ist ganz schief, richtig v. Kraelitz oben VII 139).

jemanden als Inhaber eines Lehens oder Postens und darf nicht mit *mutesarrif* wiedergegeben werden, das erst in der Neuzeit zum Titel des Gouverneurs eines Sandschaks geworden ist; daher übersetzt wohl auch der Hrsg. »mutesarrif in der Provinz Bosnien«. Nachdem Abdurrahman P. Vali von Ägypten gewesen, wäre seine Ernennung zum Mutessarif d. i. Sandschakbej eine Degradation gewesen. Übrigens gebraucht Râschid a. a. O. 97 vs. genau denselben Ausdruck von unserem Pascha. تحويل ist hier nicht »Anweisung«, sondern Versetzung.

Die oben vorweggenommene Erklärung von مصر und لذذ wird bestätigt durch die Angabe über die Summe der geschuldeten Soldbeträge; die tägliche Löhnung betrug 501 Aspern, was für die 6 Monate لذذ 1092 und مصر 1093 501 × 177 = 88677 Aspern (also 1 Asper mehr als angegeben) ausmacht.

Der zweite Teil der Urkunde, S. 291 f., ist ein sog. ظهريه حاجتى *'Notariatsakt in tergo'*; über (nicht wie bei uns unter) diesem Akte stehen die Worte, mit denen der instrumentierende Beamte die Verhandlung geschlossen hat, der sog. امضا wie die technische Bezeichnung lautet (s. die Sammlung solcher Formeln in dem Formularbuch تحفة الصكوك des Tabakzade دباغزاده S. 380ff.). Der Hrsg. hat diese Formel unrichtig gelesen und das richtig Gelesene zum Teil falsch übersetzt. Es ist zu lesen:

الامر حسبما ذكر فيه نمقه الفقير اليه سبحانه وتعالى احمد المولى والقسم العسكرى بمدينة بودين خلافةً عفى عنه

d. i.

Die Sache verhält sich so wie darin angegeben (entsprechend dem *actum ut supra, verhandelt wie oben* unseres Aktenstils); *aufgenommen hat es der stellvertretende Molla und Nachlaßrichter der Stadt Bodin, Ahmed* usw.

Die Verhandlung besagt, daß der Tschausch Mustafa von den in Uiwar garnisonierenden Artilleristen vor dem Kadi von Bodin[1]) erschienen ist und erklärt hat, daß die 59 Artilleristen von Uiwar bei einer täglichen Löhnung von 501 Aspern an Sold und Zulage für das IV. Quartal 1092 und das erste Quartal 1093 zusammen 88676 Aspern zu fordern hatten; daß durch das umstehende *temessük* befohlen sei, diesen Betrag von dem derzeitigen Statthalter von Bosnien, Abdurrahman Pascha, der von seiner Ägyptischen Statthalterschaft her dem Reichsschatze Geld schulde, einzuziehen und mit ihm zu verrechnen; daß er infolgedessen von dem genannten Pascha 739 Löwentaler, die zum Kurse von 1 Löwentaler = 120 Aspern, 88676 Aspern ausmachen, baar und richtig ausgezahlt erhalten, sowie daß er beantragt habe, das darüber aufzunehmende Protokoll auf den Rücken der Urkunde zu setzen.

So oder ähnlich würden wir die Verhandlung auf deutsch gefaßt haben. Sie diente dem Pascha als Quittung und stammt wohl aus dessen Archiv.

Außer den bereits oben gegebenen Berichtigungen sind noch folgende Stellen zu verbessern:

Im *sebebi-tahrir* ist zu lesen: سبب تحرير تمسك اولدركه. Hier wie auch S. 296 wird اولدركه umschrieben, und Prof. Jacob hat sogar اولنوب daraus gelesen.

---

[1]) In dem verzierten Stile des Originals:

مجلس شرع خطير لازم التوقيره كلوب

wörtlich: *'vor dem hohen verehrlichen Scheriatgerichte'* vom Hrsg. verlesen und irreführend übersetzt.

Z. 7 ist zu lesen: يسّر الله له من الخير;

„ 12 „ „ „ من شعبان المكرم لسنّه.

Von den zugezogenen Zeugen hieß der Agha der ghurebâi-jemin nicht الوسمى, sondern ابو بكر: der *sertopdschian* von Bodin nicht لورى, sondern نورى: letzterer erhält den Ehrentitel فخر العبان (nicht فخر العدل); تذ دره بوسنه ist nicht der Notar — diese Funktionen kommen nur dem Kadi zu —, sondern der Diwanssekretär des Ejalet Bosna.

VIII, S. 113 ff.

In der Titulatur des Beilerbej von Bodon (Z. 1) ist والاحترام statt والاقرام zu lesen.

Der Eingang der Urkunde ist vom Herausgeber völlig mißverstanden; es ist zu übersetzen:

»Du hast soeben Meiner Hohen Pforte mit Bericht gemeldet, daß der Anführer der verworfenen Ungläubigen, der Herzog genamte Verfluchte, mit seinem Heere vor die Festung Estergom gerückt sei, sowie daß ein eben aus der Gefangenschaft entkommener Freiwilliger namens Atai ausgesagt habe, im Lager der Ungläubigen gäbe es eine Unmenge Reiterei und Fußvolk, und ihre Absichten gingen auf Bodon und Pest; zugleich hast Du ihn (scil. den Atai) mitgeschickt. Ich habe von allem, was darüber gesagt ist, und von der Aussage des Genannten Kenntnis genommen« usw.

Z. 2 ist كلدكى Fehler für كلدوكين; Z. 3 ist die Lücke durch وكندوسن zu ergänzen.

Z. 6 ist das erste Wort دولشوب (heutige Schreibung طولاشوب), قول دولشمق abpatrouillieren: »Es ist dafür gesorgt worden, die Festung durch andauernde (das liegt in dem doppelten قول) Patrouillenentsendungen zu sichern«.

Z. 6. Das Fragezeichen, mit dem der Hrsg. seine Übersetzung der Worte: غزای فتوح آمانه تصميم عزيمت همايونم مقرر اولمغين versieht, deutet darauf hin, daß er die einzelnen Ausdrücke nicht richtig verbunden hat. غزای فتوح آمانه ist ein Begriff: »*eroberungerhoffender Feldzug*; der Dativ ist abhängig von عزيمت, das mit تصميم durch die Izafé verbunden ist, also wörtlich: »Da die Absicht *meines Kaiserlichen Auszuges in den eroberungenerhoffenden Feldzug feststeht*« oder auf deutsch: »Da meine Absicht feststeht, persönlich in diesem Krieg, der uns neue Eroberungen verheißt, zu ziehen.«

Z. 6 Ende سن وجه كوردوكك اوزره »wie Du es für angebracht gehalten hast«.

Z. 9 l. تعاجيلا;

Z. 10 „ محبّت صفتمدن; ebenda a. E. قدوة الامراء والاكابر.

Z. 11 ist das *so* bei استنبولدن nicht gerechtfertigt; man begegnet dieser Schreibung recht oft in Werken des 16. Jahrhunderts; — ebenda a. E. ist zu lesen: باقى قپوم خلقى »*der Rest meiner Garde*«, d. i. der besoldeten Truppen der Residenz; غزاسى ist wohl nur ein Druckfehler für غراتى.

Z. 12 خاصه طوارى sind die Reit- und Lasttiere, die für den Gebrauch des Sultans bestimmt sind. — Für بن ist يين = يم zu lesen und zum vorhergehenden, Z. 11 mit بندخى beginnenden, Satze zu ziehen. Dieser

Satz ist recht liederlich redigiert: »*Auch ich bin, indem der Rest Meiner kaiserlichen Garde und das Aufgebot von Anatolien vollzählig beisammen sind und Befehl gegeben ist, den kaiserlichen Troß zur Stelle zu bringen, im Begriffe aufzubrechen.*«

Z. 14 Der Herausgeber läßt den Sultan dem Bali bej befehlen: »Gegen die Gebäude von Ofen und auch gegen die von Pest treibe bei Tag und bei Nacht Minenstollen vor.« Da beide Städte noch in den Händen der Türken waren, so ist die Übersetzung unmöglich. In der Tat ist im Texte nicht von لغم *Minenstollen*, sondern von ادم *Menschen* die Rede, die der Pascha zusammentreiben soll, um, wie aus dem Folgenden hervorgeht, die Verteidigungswerke auszubauen.

Z. 16 lies مضرت für مضرى;

Z. 17 „ وار ايدوكى für وار اندوكى;

Z. 18 Der Herausg. übersetzt die Worte:

اول جوانبك جمهور اموری سنك اراء صائنكه تفويض اولنمشدر

»Dieses Reiches Angelegenheiten sind Deiner Einsicht anvertraut«, vielmehr: Die gesamten Angelegenheiten jener Gegenden sind Deiner treffenden Entscheidung überlassen.« Für اراء صائنكه dürfte رأى اصابتكه zu lesen sein.

Z. 21 lies مخالف statt مخالف;

Z. 23 „ جنود اسلام statt جنوب اسلام, also die *Heerscharen des Islam*; جنوب kann nicht ‚Länder' bedeuten. — Zu Ende der Zeile ist zu lesen ناجه يوز اقلقلر وخيرلر *'viel Erfolge und Segen'*; über يوز اقلق geben die Wörterbücher Auskunft.

Z. 24 Daß Bali bej die Verhältnisse und Lagen der Religion der Ungläubigen fleißig erforschen soll, ist natürlich ausgeschlossen und beruht auf einem Lesefehler. Es ist vielmehr die Rede von den دفار بی دينك احوالی, von den Verhältnissen der gottlosen Ungläubigen, die er auskundschaften soll, ferner, ob der König Ferdinand wirklich im Anzuge ist und sich mit dem Heere des Herzogs vereinigt hat, endlich: اصطبورنده اولان عسكر غزيمت رهبرك احوالن (so ist Z. 24 E. zu lesen, s. Leunclavius l. c. 791 Z. 16) *die Lage der in seinem Lager befindlichen, der Niederlage geweihten Truppen, ihre Anzahl*, und: يبات ويراقلرين (so zu lesen Z. 25 nach der Lücke) *ihre Ausrüstung*

اصطبور in der Bedeutung ‚befestigtes Lager' wird in dem Siegesschreiben Soliman's I. vom Djemazi II 948 = Sept./Okt. 1541 bei Feridun *münschi'ât* 2. A., I 551 ff. wiederholt von dem unter dem Gerhardsberge bei Ofen angelegten Lager der Kaiserlichen gebraucht. In der Überschrift wird daher diese Urkunde als اسبتور قنحنامدسی — so! — bezeichnet: es handelt vielmehr von dem ungarischen Feldzuge des J. 1541 (vgl. v. Hammer OG. III 230). Eine andere Abschrift findet sich in dem Inscha der Orientalischen Akademie zu Wien Nr. XCIX des Krafftschen Verzeichnisses, wo es als Siegesschreiben »wegen der Eroberung von *Istobor*(?) vom J. 1048« — so! — bezeichnet wird.

Pera, 17. 12. 1917. J. H. Mordtmann.

Al-Abharī's († 663 = 1265) Īsāġūġī und al-Fanārī's († 834 = 1431) Kommentar dazu: Bemerkungen zu Gothanus 1178 und Enzyklopädie des Islām I, 74a.

Durch die rühmlichst bekannte, so äußerst dankenswerte Liberalität der Direktion der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha ist mir neben andern, meist geographischen Handschriften auch der kleine arabische Kodex 1178 (versehentlich) zugeschickt worden, den ich dann natürlich auch einer näheren Einsichtnahme würdigte. Es sei mir deshalb gestattet, einige kritische Bemerkungen zu Pertsch's Beschreibung in seinem im allgemeinen so sorgfältig und exakt gearbeiteten monumentalen Katalog zu machen (vgl. dazu ZDMG 69 (1915), S. 405—411: Gothanus 643). Pertsch sagt: »Die Īsāghūġī mit dem Kommentare des شمس الدين محمّد بن حمزة الفناري († 834), welcher von Ḥ. Ḥ. I, 503 erwähnt wird und auch bereits gedruckt ist (Zenker 1325). Nach diesem Druck und nach sonstigen Angaben soll dem vorliegenden Kommentare der Titel الفوائد الفناريّة zukommen; es wird diese Angabe indessen weder durch Ḥ. Ḥ. a. a. O. noch durch unsere Handschrift bestätigt. Auch finde ich die Behauptung Ḥ. Ḥ.'s, der Verfasser gebe am Ende seiner Arbeit selbst an, daß er dieselbe an einem Tage fertiggestellt habe, durch unsere Handschrift nicht bestätigt. Andere Handschriften u. s. f.« . . . . Beide Einwände Pertsch's sind nun aber doch hinfällig, da sowohl bei Ḥ. Ḥ. I 504, wie sonst sehr häufig al-Fanārī's Kommentar als الفوائد الفناريّة bezeichnet wird, vgl. nur Dresd. 114, Berlin 5237 ff., Escorial 633[2] u. v. a. Ebenso ist Ḥ. Ḥ's Angabe, daß al-Fanārī's Erläuterungen zur logischen Isagoge al-Abharī's das Werk eines Tages (daher يكروزى Loth, *India Office* 497) seien, richtig, nur ist unrichtig, daß er sagt ذكر فى آخره انّه حرّره فى يوم واحد, da statt آخره stehen müßte أوّله, weil er es gleich in der Einleitung sagt, wie Ṭāšköprīzāde (a. R. von Ibn Ḫallikān, Kairo 1310, I 26) richtig zitiert: وشرح المولى الفناري الرسالة الاثيريّة فى الميزان شرحا لطيفا حسنا وقال فى خطبته شرعت فيه غدوة يوم من اقصر الايّام وختمت مع اذان مغربه بعون الملك العلّام. Pertsch hat also weder den Ḥ. Ḥ.-Abschnitt über die Isagoge I 502—505 genau gelesen, noch die ersten Zeilen des »sehr flüchtigen, etwas zum Dīwānī neigenden, fast ganz unpunktierten Nesḫī«. Die übrigens für eine kritische Ausgabe einmal wohl zu verwertende, besonders zum Schluß winzig klein geschriebene Handschrift (fast ganz ohne diakritische Punkte) verdient doch eine etwas nähere Beschreibung. 1a trägt einige links beschnittene und oben links abgeriebene türkische Kritzeleien ohne Belang, gegen oben rechts steht von 3 verschiedenen Händen der Titel: 2 mal شرح ايساغوجى فنرى, 1 mal فنرى — — (فنر *fenār* und فنر *fener* von neugriech. φανάρι. Leuchtturm, das Griechenviertel Phanar am Goldenen Horn in Stambul). In der Mitte steht ohne Punkte يا اشرف البريّة يا سيّد الورى. Darunter kommt dann noch:

شرايط تناقضيّة

الاولى وحدة الموضوع والثانية وحدة المحمول

والثالثة وحدة الزمان والرابعة وحدة المكان
والخامسة وحدة الاضافة والسادسة وحدة القوّة والفعل
والسابعة وحدة الكلّى والجزئى
والثامنه وحدة الشرط
تمّ

Die 13 ersten Zeilen von 1b lauten:

بسم الله الرحمن الرحيم ربّ تمّم بالخير
حمدا لك اللهمّ على ما لخّصت لى من منح عوارف الافاضل وخلّصتنى عن محن عواصف الفضايل وصلوة على عامّة من لحقتهم اولى الفواضل لا سيّما على محمّد المنعوت[1] باعلى الشمايل والمبعوث من اكرم القبايل وعلى آله واصحابه المهتدين باوضح الدّلايل ' امّا بعد فلما لم ينفع لى التعلّل بعلّ وعسى عن اقتراح اخ لى فى كلّ صباح ومساء ان اكتب فوايد[2] لايقة بمطالعة الاخوان[3] بفرايد[4] الرسالة الاثيريّة فى الميزان شرعت فيه غدوة يوم من اقصر الايّام وختمت مع اذان مغربه بعون العلّام انّه ولىّ كلّ توفيق وانعام' اعلم انّ من حقّ كل طالب كثرة تضبطها جهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة وتحصل الشعوب بها قبل الشروع فيها حتى يامن من فوات شىء مما يعنيه وصرف الهمّة الى ما لا يعنيه وان يعرف غايتها ليزداد جدّا ونشاطا ولا يكون سعيه عبثا وضلالا الخ

Blatt 3 und 4 haben einige Randnoten, 5b — 9b, besonders 9a haben zahlreiche Rand- und Interlinearbemerkungen; 21a bringt den Schluß:

والعمدة اى المعتمد عليه هو البرهان لا غير لان تحصيل العقايد الحقّة وتزييل[5] العقد الباطلة ليس الاّ به ولكن[6] هذا آخر الرسالة فى المنطق ضيّقنا[7] الله بالعقايد الحقّة وزوال العقد الباطلة وحشرنا فى زمرة

[1] H. المبعوث
[2] Deshalb الفوائد الفناريّة
[3] H. hat noch لمن (Dittograph).
[4] Escor.[2] 633[1] hat لفرائد
[5] Berlin 5237 تزيير, 5238[3] تذليل
[6] Berlin 5237f. وليكن, vgl. Catalogus Lips. Senat. 33[1] ولكن, 33[5] ولينكن
[7] Berlin 5237f. ختمنا

السعداء والصالحين وثوّابا[1] في اعلى عليين مع النبيين والمرسلين
وصلّى الله على محمّد وآله اجمعين والحمد لله ربّ العلمين تمّت

Am Rand steht noch schief: الجنس ينقوا بالجنس. Über den Verfasser der arabischen Isagoge hat Brockelmann in der *Enzyklopädie des Islam* I 74a einen Artikel geschrieben, der jedoch folgende Berichtigungen und Ergänzungen erfordert.

Da früher Fleischer — Dorn, *Drei astronomische Instrumente* p. 93 ist mir nicht zugänglich — nach einem späten Glossatorenfündlein Abahrī von einer sonst unbekannten Ḳabīle Abahr (s. *Catalogus Lips. Senat.* p. 349 Anm.) lesen wollte (so u. a. Flügel in Ḥ. Ḫ., vgl. auch noch Ahlwardt, Berlin 5228 elabharī und elabahrī), so hätte diese Aussprache wenigstens angeführt und abgewiesen werden können, da unser Autor doch wohl nur von einem der beiden persischen Abhar herstammt, von denen das nördliche westlich von Ḳazwīn das bekanntere (in dem flüchtigen anonymen Artikel der *Enzyklopädie des Islam* einzig genannte) ist, während von dem südlichen bei Iṣfahān bei al-Sam'ānī und Jāḳūt mehr Gelehrte stammen als vom andern. Statt der artikellosen Namensform Mufaḍḍal hätte vielmehr die mit Artikel gewählt werden sollen, da die erstere die spätere, besonders bei Türken vorkommende ist, während die jüngeren Zeitgenossen und bewundernden Schüler al-Ḳazwīnī und b. Ḫallikān al-Mufaḍḍal sagen. Statt bloß als »philosophischer Schriftsteller« muß al-Abharī zugleich als Mathematiker und Astronom bezeichnet werden, da er in diesen Fächern nach Angabe seiner Schüler ganz hervorragend, noch bedeutender als in Theologie und Philosophie war. »Von dessen Lebensumständen nichts bekannt ist«, ist falsch. Der Kosmograph al-Ḳazwīnī II, 310 berichtet uns von seinem hochverehrten, »in der Geometrie unvergleichlichen« Lehrer Rühmliches, wie er am Hofe in Mosul lebte; ähnliches berichtet sein ebenso dankbarer Schüler b. Ḫallikān (transl. III 468 f.) auf einer langen Seite im Leben eines der größten Mathematiker, Ibn Jūnus, wie er von Mosul nach Arbela (Irbil) kam, wo b. Ḫallikān sich gerade aufhielt, worüber jedermann den eingehenden Bericht seit 1900 lesen kann, bei dem sehr genauen Forscher H. Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, S. 141, 145 f. und 219. »Gestorben im Jahre 663 (1264; nach Barhebraeus schon 1262)« aus *Gesch. d. arab. Lit.* I 464 übernommen, obwohl Suter S. 219 die Unrichtigkeit dieser Brockelmann'schen Behauptungen zurückgewiesen hatte. Das nicht anzuzweifelnde genaue Datum seines Todes stammt aus einer von Casiri bemerkten Randnotiz zum Escorialer al-Ḳifṭi-Kodex (1773, II p. 332; Casiri's viel zitierte, bei ihm anonyme *Bibliotheca Arabica Philosophorum*) s. dessen *Bibliotheca Arabico-Hispana* I, 188a: — »Athireddinus Abharita, — qui, sicut notatum reperio in Bibliotheca Philosophorum ad pag. 99 imperitante Holacu [هولاكو, هلاكو 1256—65], supremum obiit diem vespertinis horis feriae 1, die 19 Rabii posterioris anno Egirae 663, Christi 1264.« Suter 219: »Der 19. Rabī' II 663 fiel in den Febr. d. J. 1265«, noch genauer: 9. Febr. 1265. Während Abulfaraǵ = Barhebraeus († 1289) gar kein Todesjahr angibt (woher stammt diese apokryphe Notiz Brockelmann's?), sagt er uns aber doch mit einem Wort بالروم etwas über al-Abharī, was auch Suter entgangen ist, nämlich daß er nicht bloß in Mosul, wie oben erwähnt, gelebt habe, sondern auch im seldschukischen Kleinasien (al-Rūm), aber nicht gerade in der Hauptstadt Ḳōnija, da er gleich nach al-Abharī zwei anderen Gelehrten speziell Ḳōnija als Wohnsitz zuweist. Den guten Perser al-Maibudī von Maibud nordwestlich von Jezd macht

[1] Berlin 5238 وبوّانا

hier Brockelmann zum Inder, während er in der Notiz über ihn II, 210, wo übrigens nicht einmal auf seine Kommentare im ersten Band zurückverwiesen wird, den Persern gelassen wird (*ǧānī ǧēti numā* l. *ǧām-i-gētī numā*; Ḥ. Ḫ. II, 449 l. 499). Auch in van Dyck's Bibliographie arabischer Druckwerke. Kairo 1897 (*kitāb iktifā alḳanū‘ bimā huwa maṭbū‘*) ist S. 109 über al-Abharī ungenügend und fehlerhaft; ebenso weiß Beale's *Oriental Biographical Dictionary*, 1894, p. 164, 165 über unsern Maibudī nichts anzugeben als »Husain-ibn-Muin-uddin Maibadi (حسين بن معين الدين ميبدى) author of a work on religion, entitled Fawātah!« »Kitāb al-Īsāghūǧī«, sagt Brockelmann: bei dem berühmten Handbüchlein der Logik (diese Begriffsbestimmung läßt Brockelmann einfach weg) wird *kitāb* meist fortgelassen, s. Ḥ. Ḫ., Berlin 5228—55, ist also nur Ballast; ebenso hat es im guten Arabisch keinen Artikel: es ist Eigenname; nur schlechte, späte, türkische Handschriften setzen den falschen Artikel hie und da: 1898 I 46 und 1902 im Register II 601 hat Br. den falschen Artikel zugesetzt, was auch 1908 bleibt. Ḥ. Ḫ. im langen Isagogeabschnitt I 502—5 und sonst, Berlin 5228 bis 5255 haben z. B. nie diesen barbarischen Artikel. Den Erklärer der Isagoge Šemseddīn Moḥammed hat Br. 1898 (I 465) in einen Aḥmed b. Ḥamza al-Fanārī verwandelt, der dann im Register unter Aḥmed nochmals auftaucht, während ich ihn seinerzeit unter al-Fanārī, wie II 233, gestrichen habe, wie ich z. B. auch den falschen b. al-‘Abbār I, 340 im Register in das richtige b. al-Abbār korrigiert habe, ebenso Qarābāġī I 429, 465 in richtiges —ǧī u. v. a. Da al-Fanārī im Reǧeb 834 starb, welcher am 15. März 1431 beginnt, so ist 1430 falsch. I 464f., II 233f. sind noch viele Einzelfehler zu verbessern und Ergänzungen notwendig, auf die hier nicht eingegangen werden kann; ich erwähne nur II 233 *‘awīṣat*, l. *—āt*; Kairo VII 615 und 617 sind noch 2 Schriften al-Fanārī's erwähnt und erhalten, die bei Br. fehlen; »II 234 *k. al-manṭiq* gedr. Stambul 1304«. Dazu wäre zu untersuchen gewesen ob diese Logik al-Fanārī's, wie wahrscheinlich, eben sein الفوائد = شرح ايساغوجى الفناريّة I 465 (worauf nicht rückverwiesen ist) = Goth. 1178 ist. Da die Kommentare zur *hidāyat al-ḥikma* meist nicht den 1. Teil (*manṭiq* Logik) mitbehandeln, sondern nur die wichtigeren 2 folgenden über Physik und Metaphysik, so müßte darüber immer genau berichtet sein. Die Glossen des Lārī Berl. 5067f. (nicht 5076—8!) u. a. werden fälschlich zum direkten Kommentar gemacht; daß wir diese Glossen Lārī's und Maibudī's Kommentar auch in Tüb. 78 haben, ist auch Pertsch, Goth. 1218 entgangen, ebenso besitzen wir Mewlānāzāde's Kommentar in Nr. 80 (auf Titelseite allerdings fälschlich dem al-Sajjid al-Šerīf [al-Ǧurǧānī] zugeschrieben). Zu Mewlānāzāde fehlt bei Br. die bezeichnende, in der Aussprache freilich noch nicht ganz gesicherte Nisbe البخرزيانى. Der Schluß enthält noch im letzten Sätzchen ein Mißverständnis: »Außerdem schrieb al-Abharī noch drei kleine astronomische Abhandlungen«, während doch Suter 1900 nicht weniger als 5 astronomische Schriften kennt, die vorhanden sind, wovon der Abriß der Astronomie, allein 22 Kapitel auf 67 Folia doch nicht klein zu nennen ist. Außer diesen nennt b. Ḫallikān unter anderen berühmten Werken noch mit Namen eine *ta‘līḳa fi'l-ḫilāf* (über Kontroverse, Disputation) und astronomische Tafeln (*zīǧ*). Zudem hat Br. obigen Abriß der Astronomie Paris 2515 von den 21 Seiten des Leid. 1104 (nicht 1102!), was höchstens ein Auszug aus jenem sein könnte, nicht unterschieden. Als IV. führt Br. I 465 die Abhandlung über das Astrolab Paris 2544^5 (nicht 2244^5!) an; als V. nennt er *kašf al ḥaqāiq fī taḥrīr aldaqā'iq;* Kairo VII 647, was 119 folia umfaßt und über Philosophie *ḥikma* handelt, wie der Katalog augenfällig am Rand angibt. Es ist also keine kleine astronomische Abhandlung, wie Br. hier behauptet, indem er V. mit III. und IV. vermengt. C. F. Seybold.

Zur Geschichte der arabischen Algebra und Rechenkunst.

Die widersprechenden Urteile über die Art und den Grad der Abhängigkeit der arabischen Algebra und Rechenkunst von griechischen und indischen Quellen, zu denen neuere Forscher gelangt sind, ließen eine Nachprüfung des Sachverhalts durch einen Arabisten wünschenswert erscheinen. Ein Zustand der geschichtlichen Erkenntnis, in dem ein Urteil das andere aufhebt, ist unhaltbar; die Wahrheit ist eindeutig und muß, unlösbare Einzelfragen vorbehalten, eindeutig aus einer umsichtigen Analyse der geschichtlichen Tatsachen gewonnen werden können. Dazu gehört, daß mit philologisch-kritischer Methode und nicht bloß mit mathematischer Sachkunde an die Quellen herangegangen wird; die vielfach dilettantische Behandlung philologischer Fragen durch Mathematikhistoriker ist der Hauptgrund für die Verwirrung, der wir gerade in der Geschichte der Mathematik bei den Arabern begegnen.

In einer der Heidelberger Akademie der Wissenschaften eingereichten Abhandlung »*Zur ältesten arabischen Algebra und Rechenkunst*«[1]) habe ich den Versuch gemacht, über den angedeuteten Zustand hinauszukommen. Frei von jeder Voreingenommenheit für oder gegen Griechen, Inder, Araber hatte ich nur das eine Interesse, aus den literarischen Urkunden und geschichtlichen Tatsachen sichere Schlüsse zu ziehen, gleichviel, ob sich die Wagschale im Einzelfall zugunsten der Griechen oder Inder senken würde. Den Ausgangspunkt der Untersuchung mußte selbstverständlich die »Algebra« des Muḥammad b. Mūsā al-Ḫwārazmī bilden. Sie bietet uns als ältestes Originalwerk einen festen Bestand und Verband mathematischen Wissens, der ebenso maßgebend wurde für die Weiterentwicklung, wie er selbst bestimmt ist durch die Quellen und die persönliche Leistung des Verfassers. Die kritische Schwierigkeit liegt nur darin, daß wir die unmittelbaren Quellen des Verfassers nicht kennen, also gezwungen sind, die Art der Quellen und das Maß der persönlichen Leistung aus dem Text selbst und den anderweit bekannten griechischen und indischen Werken verwandten Inhalts zu erschließen. Drei Angriffsflächen boten sich einer solchen Untersuchung dar: der mathematische Inhalt der Algebra, ihre Terminologie und ihr literarischer Aufbau. Der elementare Inhalt erschwert begreiflicherweise den Nachweis, daß hier aus griechischer, dort aus indischer Quelle geschöpft ist. Der Aufbau des Ganzen — mit seiner Vereinigung verschiedenster Bestandteile — läßt eher an indische als an griechische Vorbilder denken. Die in großer Breite behandelte Praxis der Erbteilungswissenschaft scheint vom Verfasser selbst herzurühren. So konnte für die Entscheidung griechischen oder indischen Ursprungs der übrigen Teile der Algebra nur die genaue Untersuchung der mathematischen Fachausdrücke zum Ziel führen. Die beiden Untersuchungen über die Erbteilungsaufgaben und die ursprüngliche Anwendung der Termini *māl* und *schai'*, sowie über die Terminologie der quadratischen Gleichungen in Kap. VI und VII bilden daher den Kern der Abhandlung. Neigt sich schon hier die Entscheidung zugunsten vorwiegend indischer Anregung, so wird die indische Herkunft des Kapitels von den Geschäften und des größten Teils des Kapitels von der Messung in Kap. X und XI zur Gewißheit erhoben und stützt dadurch das frühere Ergebnis.

Die seit Rosen (1831) gang und gäbe gewordene Ansicht, Muḥammad b. Mūsā habe die im Titel seines Werkes auftretenden Ausdrücke *al-ǧabr walmuḳābalah* nirgends erklärt, wird in Kap. I widerlegt und die Geschichte der Termini von Diophant bis

[1]) *Sitzungsberichte der H. Ak. d. W., Philos.-Hist. Klasse*, Jahrgang 1917, 2. Abh. Eingegangen am 14. Juli 1916, erschienen Ende November 1917; 125 S. geh. 4 Mark.

Ibn Ḫaldūn verfolgt. In Kap. II wird der Nachweis geführt, daß ein nur dem Titel nach bekanntes Werk des Muḥammad b. Mūsā, das كتاب الجمع والتفريق *kitāb alǧam' waltafrīḳ* nichts mit dem *Liber augmenti et diminutionis* zu tun hat, wie man seit Woepcke (1863) annimmt, sondern das nur in lateinischer Bearbeitung erhaltene Rechenwerk desselben Verfassers bezeichnet. Eine Würdigung der wissenschaftlichen Gesamtleistung Muḥammad b. Mūsā's versucht das Schlußkapitel XII zu geben.

In loserem Zusammenhang mit dem Hauptinhalt der Abhandlung stehen die Kapitel über die arabischen Zahlbezeichnungen, über den Aufbau des Zahlensystems und die Namen der Ziffern. In dem zuletzt genannten Abschnitt wird mit den phantastischen Hypothesen aufgeräumt, die noch bis in die letzte Zeit über die Herkunft der im 11./12. Jahrhundert auftauchenden seltsamen Namen der arabischen Ziffern vorgebracht wurden. Anlaß zur Wiederaufnahme der Streitfrage war die Überzeugung, daß alle Erklärungsversuche als methodisch verfehlt zu betrachten sind, die außerhalb der geschichtlich allein möglichen Verbindung des Arabischen und Lateinischen die Lösung suchen. Nach Radulf von Laon sind die »chaldäischen« Namen der Ziffern von 1—9 die Worte *igin, andras, ormis, arbas, quimas, calcis, zenis, temenias, celentis.* Die Unvereinbarkeit der meisten dieser Worte mit den entsprechenden arabischen Zahlwörtern hat zu den kühnsten Spekulationen Anlaß gegeben, zumal auch der Ausdruck »chaldäisch« völlig mißverstanden wurde. Er bezeichnet nichts anderes als die zeitgenössischen Araber, und die Namen für die Ziffern müssen aus dem Arabischen erklärt werden. Verzichtet man auf gewaltsame Umformungen und stellt die lautlich verwandten Worte nach den Handschriften zusammen, so ergeben sich innerhalb der zu erwartenden graphischen Varianten Wortgruppen, die mit arabischen Zahlwörtern identifiziert werden können, während andere fehlen. Die überlieferte Reihe ist einerseits unvollständig und enthält andrerseits Doppelungen, die an falscher Stelle stehen: dies ist das nüchterne Ergebnis einer nüchternen Untersuchung.

Es sei noch bemerkt, daß für die Nichtarabisten unter den Mathematikern alle Stellen übersetzt, alle Termini in Umschrift wiedergegeben sind. Auch werden die Register das Zurechtfinden in den zahllosen Einzelheiten der Abhandlung erleichtern. Meine Anzeige kann nur ein Hinweis sein, und ich hoffe, daß die Ergebnisse bei den für die Geschichte ihrer Wissenschaft interessierten Mathematikern nicht unbeachtet bleiben.

Heidelberg. Julius Ruska.

Muhammedanische Glaubenslehre. Die Katechismen des Fudālī und des Sanusi übersetzt und erläutert von M. Horten. (*Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen* 139). Bonn, Marcus und Weber, 1916. 57 S. M. 1.40.

Horten, dem wir für das Verständnis der philosophischen Ideen im islamischen Kulturkreis so viel verdanken, hat sich nun auch die Aufgabe gestellt, die Kenntnis der religiösen Durchschnittsanschauungen im heutigen Islam weiteren Kreisen zu vermitteln. Der Glaube des Islam findet seinen prägnanten Ausdruck in den kurzen *'aḳīda*'s, Glaubensregeln angesehener Theologen und Mystiker, die viel gelesen und zur Vermittlung eines tiefer dringenden Verständnisses der Probleme der Lehre, mit Kommentaren und Superkommentaren versehen werden. Diese *'aḳīda*-Literatur hat daher als Quelle für die Kenntnis der islamischen Glaubenslehre mit Recht auch im Abendland Beachtung gefunden; man vergleiche nur Carra de Vaux' Artikel *'Aḳīda* in EJ. und die dort verzeichnete Literatur. Nachzutragen dazu ist von neueren Übersetzungen etwa

noch die von Glaubensbekenntnissen von Asch'arī, Ghazālī, Nasafī, Fudālī im Appendix von MACDONALD, *Development of Muslim Theology* (London 1903), HELL's Wiedergabe der *'aḳīda* des Ṭaḥāwī (*Die Religion des Islam*, I, Jena 1915, S. 39ff.) und H. BAUER, *Die Dogmatik al-Ghazālī's* (Halle 1912).

HORTEN legt hier nun in Übersetzung die, wie wir eben sahen, auch schon von MACDONALD wiedergegebene *'aḳīda* des Fudālī, also seinem Zweck entsprechend ein junges Dokument dieser Literaturgattung, vor, dem er zum Vergleich die kurze *ṣughrā* des Sanūsī folgen läßt. Das etwas ausführlichere Bekenntnis des Fudālī gibt in der Tat einen guten Einblick in die Dogmatik des Islam. Selbstverständlich gibt sie nur ein Bild dessen, was jeder gute Muslim wissen soll — er weiß es durchaus nicht immer —, nicht eine ausführliche theologische Erörterung der Probleme; aber doch lassen sich diese Probleme hier und dort in der knappen Formulierung der Ergebnisse noch erkennen. Und es ist ein Vorzug von HORTEN's Übersetzung, daß er, der ja in der Kenntnis der zugrundeliegenden philosophischen Fragen gewiß all seinen Vorgängern auf diesem Gebiet voraus ist, sie durch kurze Bemerkungen auch dem Verständnis seiner Leser näher bringt. Die philosophische Schulung HORTEN's kommt seiner Übersetzung auch im Vergleich mit der MACDONALD's natürlich zugute. Es ist stets erfreulich, wenn ein geeigneter authentischer Text zum Verständnis der Religion des Islam weiteren Kreisen in so bequemer Form erschlossen wird. Wir freuen uns doppelt, wenn es durch einen so sachverständigen Führer geschieht.

Was die Ausführung der Arbeit betrifft, so wird man HORTEN gewiß zustimmen, wenn er sich nicht sklavisch an den Wortlaut des Textes hält. Freilich ist auch selbstverständlich, daß man gelegentlich über die Zweckmäßigkeit der Art der freieren Gestaltung verschiedener Meinung sein wird, daß man z. B. zweifelt, ob bei der Auflösung einer größeren Konstruktion in einzelne Sätze der innere Zusammenhang des Originals noch voll gewahrt wird. In solchen Fällen hat oft das Geschmacksurteil mitzusprechen und soll mit einem Übersetzer nicht gerechtet werden. Dagegen mögen hier noch einige Einzelheiten der Übersetzung richtig gestellt werden, die mir bei der flüchtigen Vergleichung mit dem arabischen Original des Fudālī und genauerer Kontrolle bestimmter Abschnitte aufgefallen sind. Ich habe den Druck des Textes nebst Bādschūrī's Kommentar von 1291 benutzt, der gelegentlich richtiger zu sein scheint als der von HORTEN gebrauchte von 1303. So hat ed. 1291 an der Stelle HORTEN, S. 24, Z. 14 richtig معلوم, was HORTEN erst aus معدوم emendieren muß. HORTEN, S. 19, Z. 11 »Heuchler« läßt darauf schließen, das er منافق las, während ed. 1291 richtig فاسق hat (zu diesem Begriff vgl. JUYNBOLL, *Handbuch*, S. 316).

Zu HORTEN, S. 6, Z. 35ff.: »Man kann also von der Gültigkeit einer rituellen Waschung oder eines Ritualgebetes erst reden, wenn deren Subjekt die koranischen Dogmen kennt oder als sicher behauptet auf Grund der entgegenstehenden Lehren«: Der Sinn der letzten Worte على الخلاف في ذلك wird auch durch HORTEN's beigefügte Erklärung »d. h. deren Widerlegung und der positiven theologischen Beweise«. die doch an sich schon eine recht gekünstelte Umdeutung ist, nicht getroffen. Sie bedeuten vielmehr: »je nach der [erwähnten] Verschiedenheit der Auffassung« d. h. je nachdem man ein Verständnis der Dogmen für Pflicht hält oder sich mit bloßer äußerer Annahme begnügt. — Nebenbei bemerkt kann ich die Einführung des Begriffes »koranischer Dogmen« nicht sehr glücklich finden, da ich mir nichts oder doch nur Falsches darunter vorstellen kann. Und sollte ein Leser von HORTEN's Übersetzung nicht gar annehmen, der Begriff stamme aus dem Original?

Zu HORTEN, S. 8 Z. 42: لفظ الجلالة الشريف heißt doch nicht: »Ausdrücke: Majestät, der Edle« sondern »der heilige Gottesname«! Wenn HORTEN dieser Ausdruck

seltsamerweise wirklich völlig fremd gewesen sein sollte [1]), so hätte er die unzweideutige Erklärung — ebenso übrigens wie im vorgenannten Fall — im Kommentar Bādschūrī's finden können, den er doch benutzt hat! Auch MACDONALD hat das Richtige.

HORTEN, S. 10, Z. 13: Merkwürdigerweise übersetzt HORTEN أزلي stets mit »ewig dauernd«, also genau so, wie er بقاء mit »ewige Dauer« wiedergibt, während es doch heißt »von Ewigkeit bestehend«. So kommt er zu der wunderbaren Definition, daß das Ewigdauernde dasjenige sei, »das keinen ersten Augenblick seiner Existenz aufweist« (S. 10, Z. 20 f.). Ich freue mich übrigens feststellen zu können, daß HORTEN diese schiefe Ausdrucksweise jetzt nicht mehr vorkäme. So erklärt sich denn das Entsetzen, mit dem er meine Übersetzung des Wortes mit »unendlich« unter der — freilich falschen — Voraussetzung, daß ich damit den Begriff des Bestehens in Ewigkeit im Unterschied vom Bestehen seit Ewigkeit verbinde, also eben den, den er hier unzweideutig versehentlich dem Wort beilegt, in *Islam* VIII, $333_{,9}$ ff. (vgl. dazu $341_{,14}$ ff.) kritisiert, zugleich als eine stillschweigende Kritik seiner selbst.

Zu HORTEN, S. 40 Z. 27: Zu der Übersetzung: »Nach Malik hat der Prophet keinen einem andern vorgezogen« könnte HORTEN wohl ein Druckfehler veranlaßt haben. لافضل على بضعة رسول الله صلعم احدا heißt vielmehr: »er hat dem Fleisch und Blut des Gesandten niemand vorgezogen«. Der Kommentar hätte übrigens auch hier das Richtige zeigen können.

An diesen kleinen Bemerkungen mag es genug sein. Sie sollen ein Zeichen sein für das Interesse, das auch diese kleine Arbeit HORTEN's verdient. Möge sie dazu mithelfen, in weitere Kreise wirkliche Kenntnis des Islam zu tragen.

R. Hartmann.

Arabische Traditionssammlungen. 2. Mitteilung.

1. Im Anschluß an die erste Mitteilung (s. *Der Islam* VII, S. 357 f.) haben sich folgende Mitarbeiter aufgegeben: Frl. Dr. V. DE BOSIS (Rom), Prof. J. HOROVITZ (Frankfurt a. Main), Prof. I. KRATSCHKOWSKY (Petrograd), Dr. J. PEDERSEN (Kopenhagen), Dr. A. E. SCHMIDT (Petrograd).

2. Beiträge zu den Vorbereitungskosten haben eingesandt oder versprochen: die Utrechter Gesellschaft für Künste und Wissenschaften, das kgl. Institut für die Sprach-, Landes- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien, Teyler's Stiftung, die de Goeje-Stiftung.

3. Auf Prof. SNOUCK HURGRONJE's Rat hin haben die Mitarbeiter zunächst den Text des Buḫārī in Ḳasṭallānī's Bearbeitung in Angriff genommen, so daß dieser Text in einigen Jahren bearbeitet sein könnte.

4. Wahrscheinlich noch im Laufe dieses Jahres werden die Herren C. VAN ARENDONK und J. L. PALACHE in Leiden zu dem Kreise der Mitarbeiter hinzutreten. Angesichts des Umfangs der Unternehmung bleiben jedoch neue Kräfte erwünscht.

Leiden, Juli 1918. A. J. Wensinck.

---

[1]) Der Ausdruck ist auch den heutigen Türken noch geläufig, vgl. Zija Gök Alp, *Kyzyl Elma*, $101_{,7}$.

Zwei arabische Parallelen zu einer Angabe in Livius Buch 21 Kap. 37.

Wir lesen an dieser Stelle [Hannibals Alpenübergang 218]: . . . Soldaten wurden herangeführt, um die Straße gangbar zu machen. Da der Fels gesprengt werden mußte, wurden ringsherum sehr große Bäume gefällt und ein ungeheurer Brandstoß aufgeführt. Diesen zündeten sie an, wobei auch die Windrichtung sehr günstig war, und brachten die glühenden Felsen durch darüber gegossenen Essig zur Auflösung usw. In Nr. 255 der *Bibliographie des ouvrages arabes* VI »*Les 1001 nuits*« bringt Chauvin die Geschichte von el-Ma'mûn, der den (mißglückten) Versuch macht, die Pyramiden zu zerstören, um die darin supponierten Schätze in die Hand zu bekommen. Dazu bemerkt der Verfasser in einer Anmerkung (pag. 91): »Le procédé pour briser les pierres des pyramides a consisté à les asperger de vinaigre quand on les a chauffées comme l'a fait Hannibal« [Verweis auf die zitierte Liviusstelle und *Rev. d. trad. pop.* 6/492]. Eine weitere Stelle findet sich in el-Belâḏorî (Text 106/10, meine Übersetzung pag. 107/2) in dem Kapitel von dem Abfall von el-Aswad el-'Ansî und seines Anhangs im Jemen, wo es heißt: »Nach einer andern Version machten sie eine Bresche in seine Hausmauer mit Zuhilfenahme von Essig und drangen so bei Morgengrauen bei ihm ein, während er betrunken auf seinem Lager schlief usw.« [Ebenfalls mit Verweis auf die angeführte Liviusstelle].

O. Rescher.

Abb. 1.

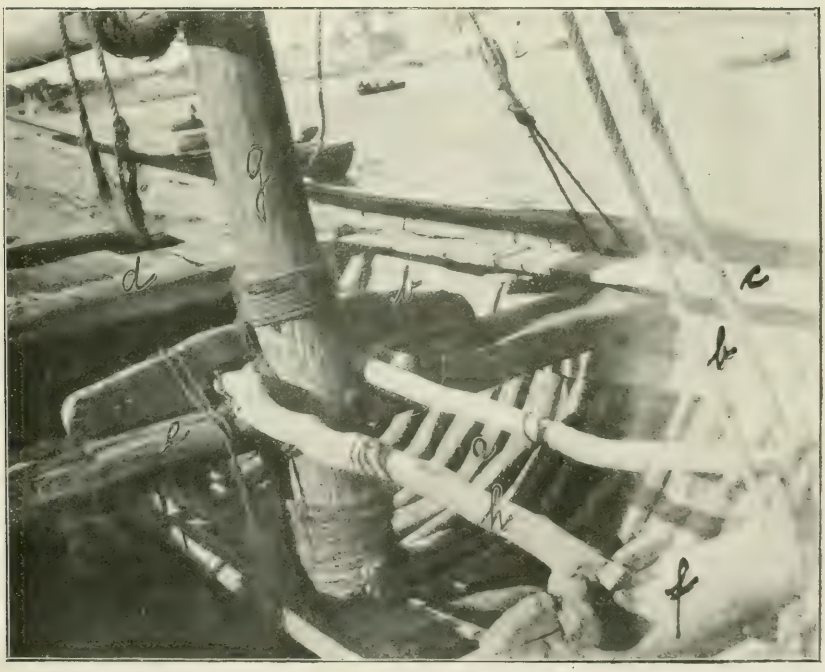


Abb. 2.

Der Islam. Band IX, Tafel 1.
Zu „Ritter, Mesopotamische Studien".

Verlag von Karl J. Trübner in Straßburg.

Abb. 3.

Abb. 4.

Der Islam. Band IX, Tafel 2.
Zu „Ritter, Mesopotamische Studien".
Verlag von Karl J. Trübner in Straßburg.

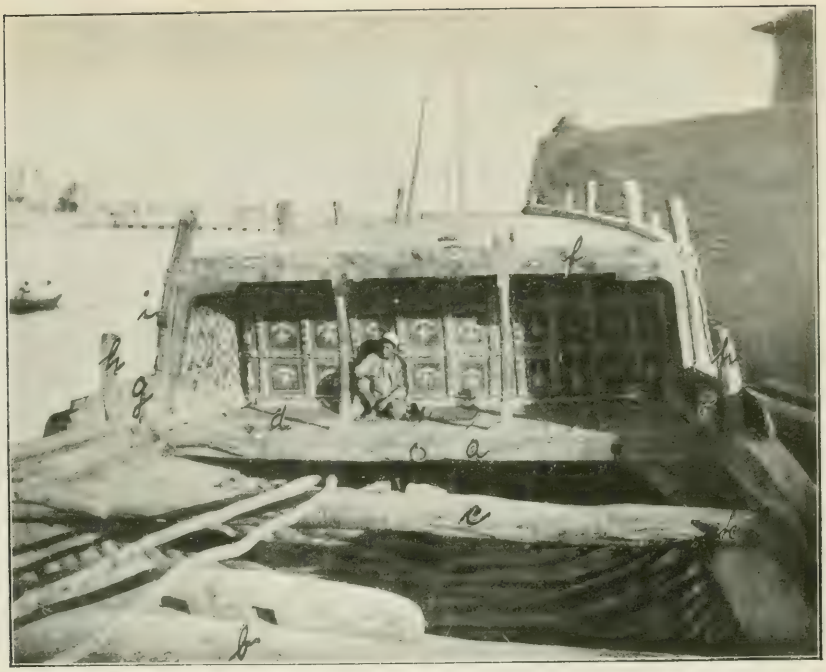


Abb. 5.

Abb. 6.

Abb. 7.

Der Islam. Band IX, Tafel 3.
Zu „Ritter, Mesopotamische Studien".

Verlag von Karl J. Trübner in Straßburg.

Abb. 8.

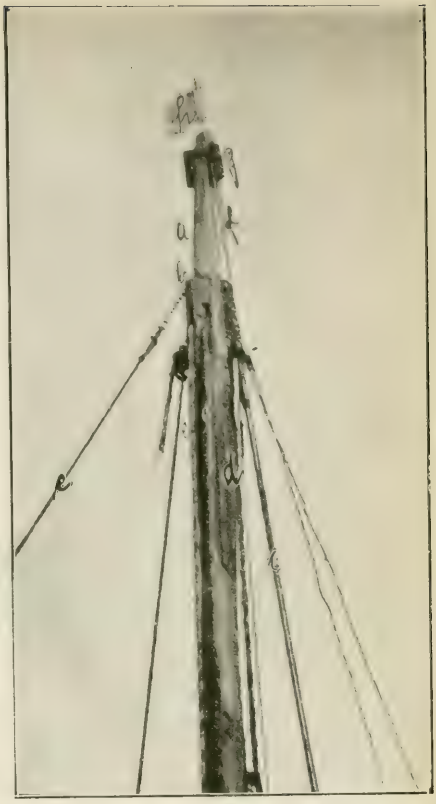


Abb. 9.

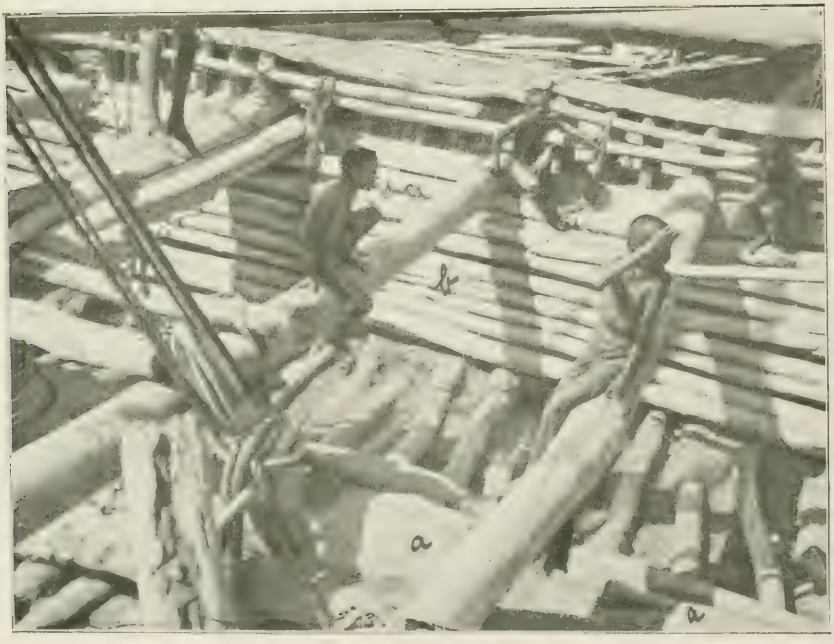


Abb. 11.

Der Islam. Band IX, Tafel 4.
Zu „Ritter, Mesopotamische Studien".

Verlag von Karl J. Trübner in Straßburg.

Abb. 10.

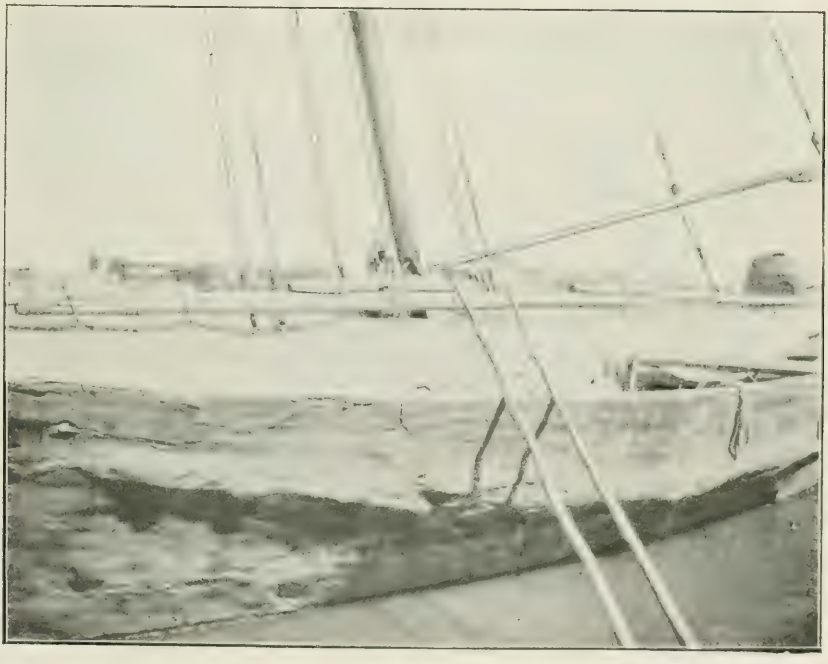


Abb. 12.

Abb. 13.

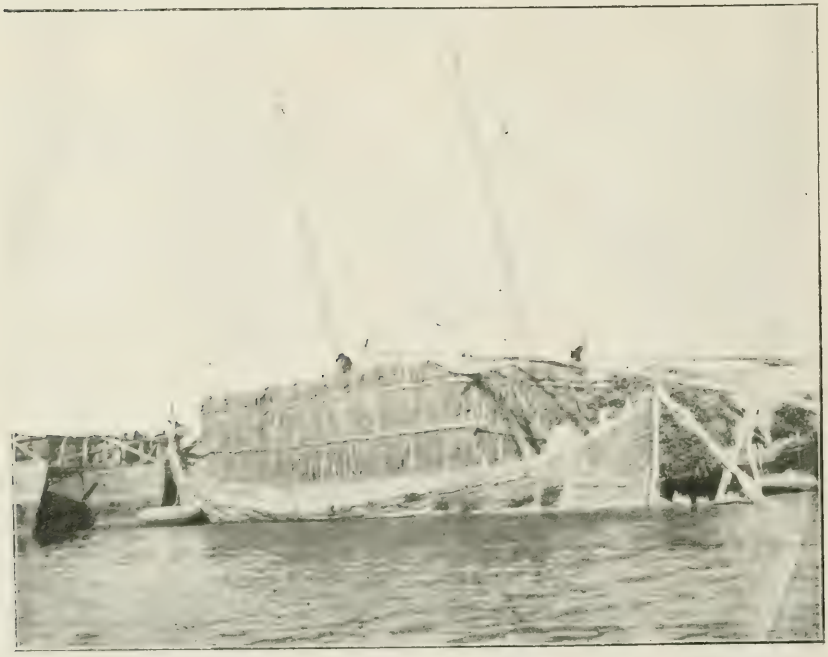


Abb. 14.

Verlag von Karl J. Trübner in Straßburg.

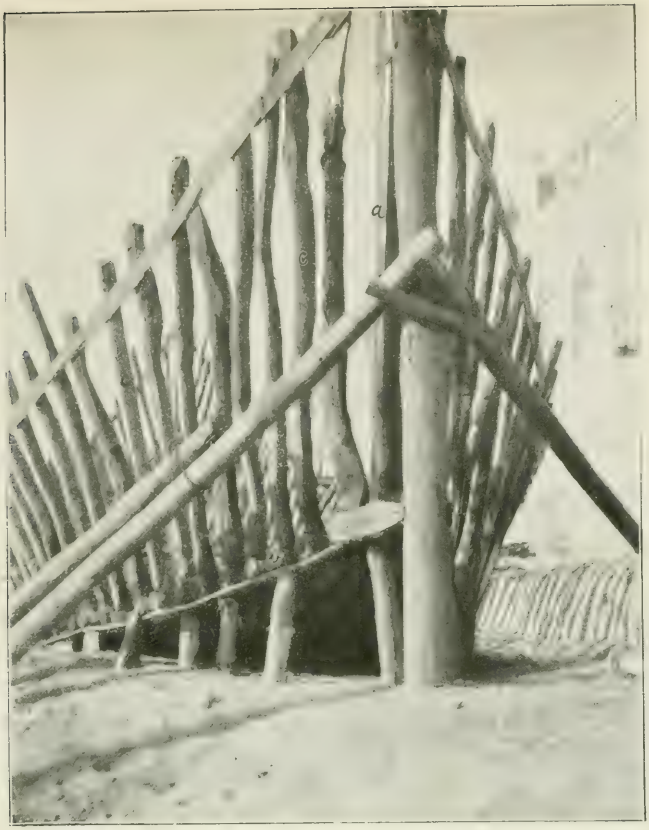


Abb. 15.

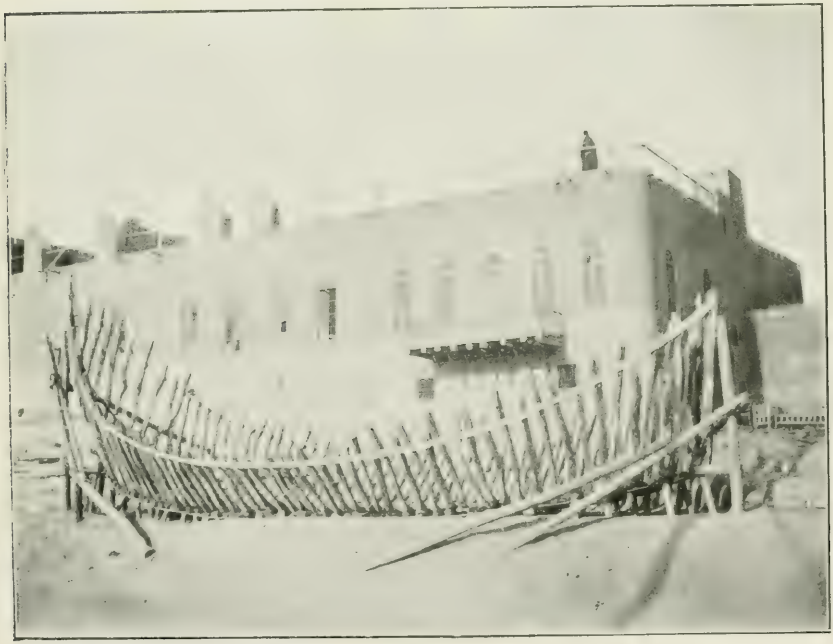


Abb. 16.

Der Islam. Band IX, Tafel 7.
Zu „Ritter, Mesopotamische Studien".

Verlag von Karl J. Trübner in Straßburg.

Abb. 17.

Abb. 18.

Der Islam. Band IX, Tafel 8.
Zu „Ritter, Mesopotamische Studien".

Verlag von Karl J. Trübner in Straßburg.

Abb. 19.

Abb. 20.

Der Islam. Band IX, Tafel 9.
Zu „Ritter, Mesopotamische Studien".

Verlag von Karl J. Trübner in Straßburg.

Abb. 21.

Abb. 22.

Der Islam. Band IX, Tafel 10.
Zu „Ritter, Mesopotamische Studien".

Verlag von Karl J. Trübner in Straßburg.

Abb. 23.

Abb. 24.

Der Islam. Band IX, Tafel 11.
Zu „Ritter, Mesopotamische Studien".

Verlag von Karl J. Trübner in Straßburg.

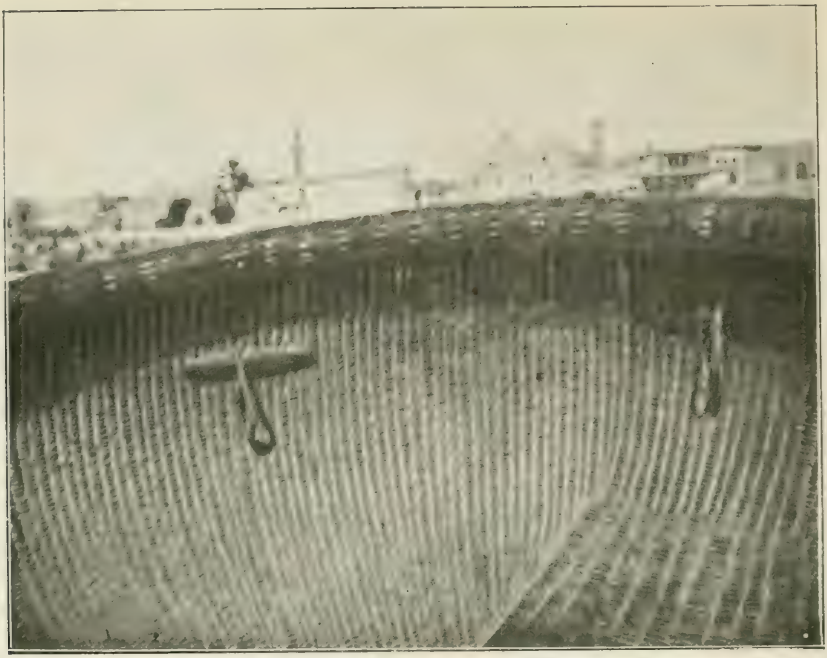


Abb. 25.

Abb. 26.

Verlag von Karl J. Trübner in Straßburg.

Abb. 27.

Abb. 28.

Verlag von Karl J. Trübner in Straßburg.

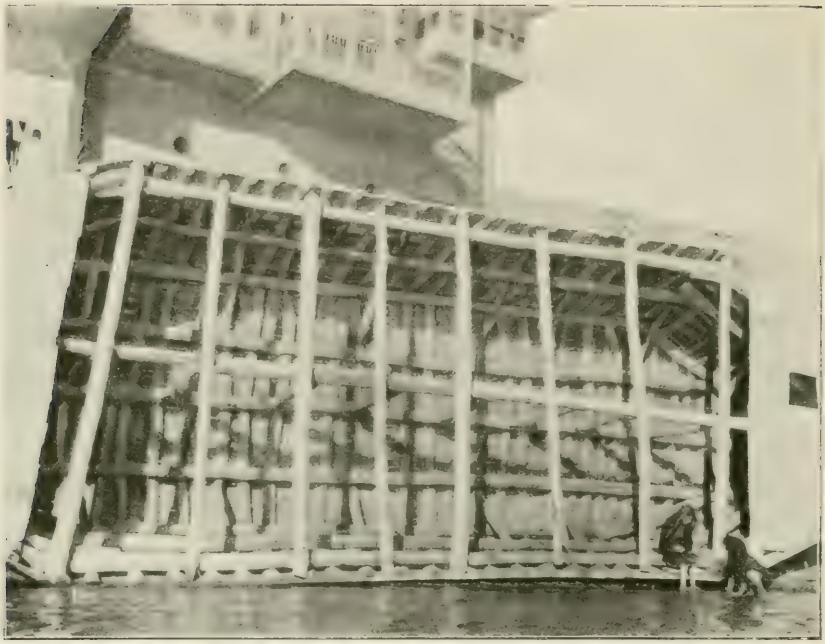


Abb. 29.

Abb. 30.

Verlag von Karl J. Trübner in Straßburg.

Abb. 31.

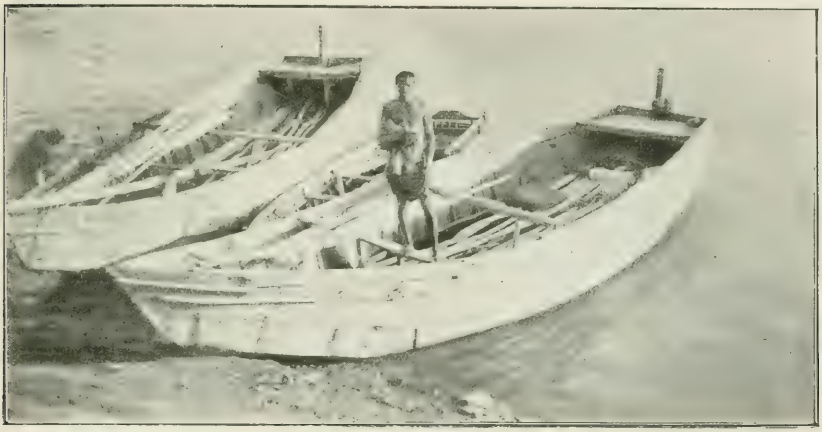


Abb. 32.

Abb. 33.

Verlag von Karl J. Trübner in Straßburg.

Abb. 34.

Abb. 35.

Abb. 36.

Der Islam. Band IX, Tafel 16.
Zu „Ritter, Mesopotamische Studien".

Verlag von Karl J. Trübner in Straßburg.

Abb. 37.

Abb. 38.

Verlag von Karl J. Trübner in Straßburg.

Abb. 39.

Abb. 40.

Verlag von Karl J. Trübner in Straßburg.

Abb. 41.

Abb. 42.

Der Islam. Band IX, Tafel 12.
Zu „Ritter, Mesopotamische Studien".
Verlag von Karl J. Trübner in Straßburg.

Abb. 43.

Verlag von Karl J. Trübner in Straßburg.

Mesopotamische Studien.

Von

H. Ritter.

I.

Arabische Flußfahrzeuge auf Euphrat und Tigris.

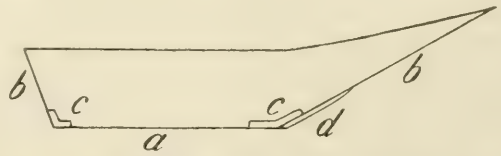
(Mit 20 Tafeln und 5 Zeichnungen.)

Kāẓim Duǧeili hat in verschiedenen verdienstlichen Aufsätzen in der *Luγat el ʿArab* (I 472: *Das Kelek*, II 93: *Die Schiffe im Irak* (*Es-sufun fil-ʿirāq*), II 152: *Schiffsähnliche Fahrzeuge* (*aśbāh es-sufun*), II 198: *Benennungen dessen, was im Schiffe ist* (*asmāʾ mā fis-sefīna*), II 393: *Schiffsgeräte* (*adawāt es-sefīna*), III 82: *Die Besatzung des irakischen Schiffes* (*riǧāl es-sefīna el-ʿirāqīja*); III 126: *Namen der Winde bei den Schiffern im Irak* (*asmāʾ el-arjāḥ ʿind ahl es-sufun el-ʿirāqīja*), III 243: *Tätigkeiten der Schiffsbesatzung* (*afʿāl tata ʿallaq bi ahl es-sufun*)) die Flußfahrzeuge im Irak aufgezählt und beschrieben. Der Gegenstand ist in der Tat einer eingehenden Behandlung wert; finden sich doch in jenen Breiten noch heute Fahrzeuge in Gebrauch, die uns durch babylonisch-assyrische Reliefs und griechische Schriftsteller als zu den ältesten Wasserfahrzeugen der Menschheit gehörig dokumentiert werden. Gewiß haben dieselben Fahrzeuge noch im arabischen Mittelalter, als der Irak das Zentrum von Handel und Verkehr bildete, eine überragende Rolle gespielt. Würde jedoch die geschichtliche Behandlung des arabischen Schiffahrtswesens den Gegenstand zu einer besonderen literarischen Untersuchung abgeben können, so ist andrerseits eine auch nur einigermaßen vollständige Behandlung der gegenwärtigen Verhältnisse nur möglich auf Grund umfassender Studien an Ort und Stelle, denen die augenblicklichen kriegerischen Verhältnisse nichts weniger als günstig sind.

Die folgenden Zeilen wollen daher nur einige Beobachtungen und Nachprüfungen der Duǧeilischen Angaben darstellen, die fast sämtlich auf dem sehr beschränkten Beobachtungsgebiet der 2 km langen Tigrisstrecke unmittelbar bei Bagdad während einiger dienst-

freien Stunden gemacht wurden. Duǧeilis Angaben erwiesen sich dabei als nicht durchgängig frei von Mißverständnissen, ebensowenig wie es vermutlich die folgenden Notizen sein werden. Denn die Feststellungen sind ganz außerordentlich schwierig. Abgesehen von dem Schiffer»platt«, das, wie ich zu meiner Genugtuung feststellen konnte, dem gewöhnlichen Bagdader Araber oft ebenso schwer verständlich war wie mir, sind in jedem Ort andere Ausdrücke gebräuchlich. Ich habe oft die Schiffer selbst sich untereinander um die Ausdrücke streiten hören. Eine reinliche Scheidung zwischen den einzelnen Gewährsmännern und Orten zu machen, war nicht durchführbar. Die unten gegebenen Ausdrücke sind im wesentlichen das *muttafaq ʿaleih* in Bagdad. Auf Handels- und Wirtschaftsfragen einzugehen, machten die abnormen Verhältnisse des Krieges unmöglich. Nur über Technisches konnte berichtet werden, und auch das nur in amateurhafter Weise, da genaue schiffstechnische Angaben mit Messungen und Zeichnungen, wie sie sich von Rechts wegen gehörten, nur mit Hilfe eines Fachmannes möglich gewesen wären. Die beigegebenen Photographien werden bis zu einem gewissen Grade diesen Mangel ersetzen; vielleicht regen die vorliegenden Aufzeichnungen einen Fachmann an, sich für den Gegenstand zu interessieren. Von einer etymologischen Erklärung der arabischen Fachausdrücke mußte ich wegen Mangels jeglicher Hilfsmittel absehen. An Entlehnungen findet man am häufigsten solche aus dem türkischen, persischen und englischen Sprachkreis. Der Freundlichkeit des Herrn Seemanns Willy Rogge, zurzeit in Mossul, der selbst in einer *muhēle* den Tigris befahren hat, verdanke ich die Mitteilung verschiedener Fachausdrücke und die Erklärung einiger Segelmanöver.

Das vollkommenste der auf Euphrat und Tigris verkehrenden Flußfahrzeuge ist das hauptsächlich in Basra aus Teakholz (*sāǧ*) gebaute (*waššar*), in Bagdad *muhēle*, südlich Kut auch *sefīne* genannte Schiff (Abb. 1). Es ist etwa 18 m lang und trägt bis zu 60 *ṭyār* (1 *ṭyār* gleich 1600 Stambulhokka gleich 2 t). Der Längsschnitt der *muhēle* hat etwa folgende Form:



Die Linie a würde den Kiel (*bīs*), b b die beiden Steven (*mīl*) darstellen. Die Verbindung von Kiel und Steven ist durch Winkelhölzer

verstärkt c (*ʿagrab*). Wenig bearbeitete, meist sehr unregelmäßig aus verschiedenen Stücken zusammengesetzte Spanten (*ʿaṭf*, *ʿuṭūf*) (Abbildung 2a) bilden das Gerippe des Schiffes, welches sich im Querschnitt etwa so darstellt:

Die Seitenspanten werden im Gegensatz zu den am Boden liegenden auch *šēlmān* genannt. Als Stützpunkt für die Spanten am Heck findet sich öfter hinter dem hinteren Winkelholz ein 30—40 cm hoher, 20 cm dicker Pollar, *dringa* genannt. Eine Anzahl (6—10) wie gefaltete Finger übereinandergreifender Verstärkungsspanten nahe dem Bug wird *mawālīč* genannt. Der Vordersteven ist öfters durch einen ellenlangen Stevenschutz (*daʿʿāra* [Längsschnitt d]) verstärkt. Die Steven laufen oben in verzierte, meist hakenförmige Köpfe aus, deren vorderer *gubbēṭ* und deren hinterer *ʿaragčīn* (Schweißkappe) heißt. Beispiel eines besonders reich verzierten *gubbēṭ* zeigt Abb. 3.

Die Spanten werden von außen mit Planken (*lōḫ*) benagelt (*raggam*). Die Fugen werden mit mit Sesamöl (*šīreğ*) getränkter Baumwolle, die mit Hammer und Meißel (*mingār*) hineingetrieben wird, gedichtet (kalfatert). Diese Arbeit heißt *kilfāt*, der Arbeiter *kilfetči*. Die Innenseite des Schiffes wird mit Tran (*ṣyll*) bestrichen.

Die unterste, wagerecht auf dem Kiel liegende Planke wird *ṭābyq* genannt. Sie ist mit einer Rinne (Längsbilge) (*masḫa*) versehen, in der sich das Wasser nach der tiefsten Stelle sammeln kann. Wasserdurchlaßkerben (*ʿēnāt*) in den Bodenspanten entsprechen ihr.

Die oberste der Seitenplanken, die die Reeling bildet, heißt *tirrīč*. Der Bordrand ist außen durch ein starkes, 40 cm breites Brett verstärkt (*čanṭa*) (Abb. 4a), das etwa 9 cm über ihrem unteren Rande mit einer ausgehobelten Leiste versehen ist (*gēṭān*) (Abb. 4b), die als Lademarke dient. Der *čanṭa* entspricht auf der Innenseite der Rippen ein zweites Brett (*durmēṭ*) (Abb. 2b). Wagerecht ist der Bordrand durch eine 30 cm breite starke Bohle abgedeckt (*zubēdra*) (Abb. 2c). In ihr befinden sich drei Zapfenlöcher (*ʿēnāt*), in die mit den entsprechenden Zapfen (*ščājiḫ*) ein den Bordrand um 40 cm erhöhendes Brett (*darrāb*) als Waschbord aufgesetzt werden kann, wenn übergehende Wellen bei schwerer Ladung dies nötig machen. Er reicht von dem Achteraufbau (s. u.) bis zum vorderen Verdeck, kann aber durch Ansatzstücke (*seddāwījāt*) bis nahe an den Vordersteven verlängert werden. Die Ritze zwischen Bordrand und Waschbord wird mit Lehm abgedichtet.

Von Bordrand zu Bordrand laufen vier Versteifungsbalken, *suwār* (Reiter) genannt. Der am Vorderteil (*ṣadr*) des Schiffes und der im Achterschiff (*ḫīr*) liegende Querbalken bilden zugleich die Träger zu den beiden Verdecks (*fenne*) (Abb. 2d, 5a). An dem zweiten »Reiter« von vorn steht der Mast (*digal*) angelehnt. Er heißt demnach *suwār ed-digal* (Abb. 2e). Der zweite Balken von hinten ist ganz frei und wird deswegen *suwār el-baṭṭāl* (Abb. 5c) genannt. Die Verbindung der Querbalken mit dem Bordrand wird durch L-förmige Winkelhölzer (*kāura*) (Abb. 5k) verstärkt. Die durch die »Reiter« gebildeten Schiffsabschnitte heißen *rab'a*.

Auf dem Vorderverdeck, der Back, erhebt sich ½ m hinter dem Steven ein kastenartiger Bretterverschlag (*ṣnēdīč* oder *sčēč*), der durch Herausheben eines beweglichen, senkrechten Brettes geöffnet werden kann (Abb. 6a). Ein ähnlicher Kasten, *hdēf* genannt, befindet sich in dem hinter dem Achteraufbau freibleibenden Dreieck (*ryg'a*) am Heck (Abb. 4c). Er hat öfters einen doppelten Boden. Die untere Lade wird dann *kāmera* genannt.

Der Raum unter dem Verdeck führt die allgemeine Bezeichnung *kibírit*. Der enge Raum zwischen Verdeck und den Spanten nahe am Steven heißt *čāftō*. Bei beladenem Schiff schließt die Ladung den Raum unter dem Deck ab, so daß man nur durch ein Loch im Verdeck, einen Niedergang, in den so gebildeten abgeschlossenen Raum (*bendār*) hinabsteigen kann.

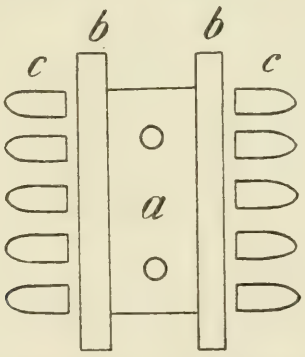
Der Achteraufbau (*'arše*) (Abb. 4d, 5) bildet einen mannshohen, zimmerartigen Raum. Sein Dach wird getragen von etwa 14 Pfeilern (*gāim*) (Abb. 5). Die nach dem Schiff zu führende Wand mit der Tür tritt etwas zurück, so daß eine kleine, überdachte Veranda (*gaṭ'a*) (Abb. 5d) entsteht. Die Ständer dieser Veranda heißen *šam'a* (Abb. 5e), der darauf ruhende Dachbalken *ǧisr* (Abb. 5f). Man sieht bald schön bemalte Holzhäuschen, manchmal einfache Hütten aus Rohr und Binsengeflecht. Zum Besteigen der *'arše* dient eine Art Bank auf beiden Bordrändern von ½ m Länge (*sībe*) (Abb. 5g), deren freies Ende auf einem Anbindepflock (*rummāni*) (Abb. 5h) ruht, sowie ein in halber Höhe angebrachter Tritt (Abb. 5i), *kāura* genannt.

Zum Festlegen der Wanten, Schoten, Ankertaue und Trossen dienen außer den beiden genannten Pflöcken noch zwei Pflöcke in der Nähe des Vorderstevens (Abb. 6b), ebenfalls *rummāni* oder *etēme* genannt, sowie der *čelib* (Hund), ein quer über der Schiffsspitze liegendes ¾ m langes Holz (Abb. 6c). Für die Schoten dienen außerdem Ringe am Ende des vordersten Querbalkens (*rās el-fenne*) und an den Enden des »Mastreiters«. Letztere Stelle heißt *bēšār*.

Auf dem Dache des Aufbaues ist der Platz des Schiffsführers (*nō(ā)ḫđe*), von dem er das Ruder (*sukkān*) regiert und seine Kommandos gibt (Abb. 1). Um ihm beim Stemmen gegen die Ruderpinne (*kāne*) Halt zu geben, sind als Ruderbank auf dem Boden einige Hölzer parallel zum Schiff aufgenagelt. Sie heißen *masṭari, masāṭir.*

Das Ruder selbst (Abb. 1 u. 4) besteht aus einem aufrechten Ruderschaft (*gāim*) (Abb. 4c), an dessen oberem Ende auf einer der beiden Seiten ein ausgekerbter Backen angebracht ist, der mit dem Schaft zusammen ein Loch zum Durchstecken der Pinne bildet (*kalḫa*) (Abb. 1). Da bei der ungenauen Arbeit die Pinne (*kāne*) meistens nicht in das Loch hineinpaßt, wird sie mit einem Strick hochgehalten (Abb. 1), der mit einem Querholz (*lawwāja*) durch Drehen gespannt werden kann. Der Ruderschaft ruht mit zwei Haken (*đakar*) in zwei Ösen (*niṭje*) am Hintersteven des Schiffes (Abb. 4f). Damit er aus diesen beim Aufstoßen auf Grund nicht herausgesetzt wird, wird sein Kopf durch einen Strick (*teslāma*), dessen anderes Ende am Kopfe des Schiffsstevens befestigt ist, festgehalten (Abb. 4g).

An seinen »Reiter« angelehnt steht der Mast (*šajjāl, digal*) (Abb. 2g). Sein Fuß ruht in einem schweren Holzschuh (*filis*) (a). Dieser selbst



wird durch zwei Längshölzer (b), diese wieder durch Querriegel (c) (*māčri, mawāčir*) am seitlichen Rutschen verhindert. Zwei ähnliche Hölzer sind auf dem Versteifungsbalken rechts und links vom Mast angebracht, um dessen seitliches Rutschen zu verhindern. Auf der dem Mast entgegengesetzten Seite des Querbalkens steht in demselben Schuh wie der Mast ein 1½ m hoher Stützpfahl (*ʿabid*) (Abb. 7), mit dem der Mast durch eine Verschnürung (*ḫizām*) (Abb. 7a) verbunden ist. Zwischen ihm und dem Mast ist mit langen Eisenbolzen (*kāwija*) ein 1 m langes Verstärkungsholz (*zuyba*) (Abb. 7b) auf dem »Reiter« festgemacht. Mast, Reiter und *ʿabid* werden außerdem noch mit einer kreuzweisen Verschnürung (*ringījāt*) (Abb. 7c) miteinander verbunden.

Rechts und links vom Mast, in 1 m Abstand voneinander, laufen vom zweiten zum dritten Querbalken 2 parallele Hölzer (*meśśājāt*) (Abb. 2h). Der von ihnen eingeschlossene Raum wird beim Laden freigelassen. Besteht die Ladung aus rutschenden Dingen, wie Getreide, so wird er mit einem Gitter von Holzständern (*śčājiḳ*) und Binsengeflecht (*berdi*) dicht gemacht, so daß ein Schacht in der Ladung zustande kommt (Abb. 8). Aus diesem, *ǧamma* genannten Schacht wird mit einem an einem Strick befestigten kleinen Eimer (*ǰeimel*) das sich im Schiff ansammelnde Wasser von Zeit zu Zeit ausgeschöpft. In Ermangelung eines Eimers erfüllt ein Lappen (Feul), *kebūra* genannt, denselben Zweck. Der Raum zwischen *ǧamma* und Bordrand auf beiden Seiten heißt *ḫadʿa*.

Das obere Ende des Mastes zeigt Abb. 9. Etwa $^3/_4$ m von oben her ist er an beiden Seiten abgeplattet. Dieser Teil heißt *ǰēse*. Da, wo die Abplattung beginnt, sitzt der oft aus einer Kette bestehende Stropp (*ṭōg*) (Abb. 9b) für die Wanten (c) (*ʿumrānīje*, *ʿumrāni*, *ʿamāri*). Eine der Wanten ist am Vordersteven als Stag (*bēwār*) befestigt. Die andern werden auf der Luvseite in die Ringe am Bordrand gesetzt. Sie sind durch einen einfachen Block (*bakra*) zu spannen und werden nicht unmittelbar in die Ringe, sondern vermittelst eines Querholzes (*darrāk*) an Seilringen (Grummets) (*darka*) festgelegt, die ihrerseits an den Ringen befestigt sind (Abb. 2i). Die Länge dieser Seilringe wechselt mit der Höhe der Ladung. Unterhalb der Abplattung sind in den durch zwei Backen (*luγd*) (Abb. 9d) verstärkten Mast zwei große Rollen (*gulūb*) eingelassen. Deren Achse heißt *ṣinfīr*. Auf diesen Rollen laufen die beiden Falle (e) (*henze*). Um zu verhindern, daß die Falle in den Mast eine Rinne (*ḫazz*) scheuern, sind zwei kleine Brettchen unterhalb der Rollen auf ihn aufgenagelt (*löʿbe*) [1]). Ganz oben am Top befinden sich zwei kleine Rollen für die Treidelleinen (f) (*ǧ(q)unnab*), *bkār awāʾil* (g) genannt. Auf dem Top oben steht die Windflagge (h), (Flögel) (*bendēra*, bei kleineren Schiffen *ṭāṭ*). Muß der Mast aus irgendwelchen Gründen umgelegt werden, so kommt der Fuß auf den Achteraufbau, der Top (*čaʿb*) auf den Mastschuh zu liegen. Am Nachvornrutschen verhindert ihn ein bis zum »Reiter« reichendes senkrechtes Brett (*ʿarrān*), welches vor den Top gestellt wird.

Die Takelung ist durchweg die als Lateinertakelung bekannte. Die lange Rahe (*ǰarmal*) (Abb. 10a) ist oft aus zwei Stücken zusammengesetzt, die etwa 1 m übereinandergreifen und mit zwei Schnürseilen aneinandergehalten werden (*waṣl*). Dieses Schnürseil (Abb. 10b) heißt *ṣei*, *ṣejāji*. Die Verbindung ist durch ein Verstärkungsholz (*zuγba*)

[1]) Diese Erklärung zweifelhaft.

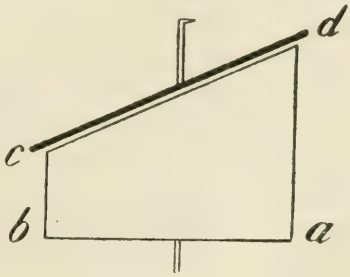
(Abb. 10c) verstärkt. In die Schnürung eingeklemmte Klemmhölzer heißen *ǧ(q)īne, ǧ(q)ijan* (Abb. 6d). Die Rahe kann durch eine Stenge (*nabbāš*) verlängert werden (Abb. 6e).

Die Befestigung der Rahe am Maste zeigt Abbildung 10. Um den Mast herum liegt ein Kranz von zweimal durchbohrten Hölzern (Abb. 10d, vergl. 21) (*ḫirze, ḫiraz*), 12 Stück bei mittelgroßen Schiffen, die an einer Schnur (*malṭāni*) aufgereiht sind. Das eine Ende dieser Schnur ist an der Rahe, das andere Ende an einem Rack (Abb. 10e), d. h. einer ovalen Holzscheibe (*ragga*), festgebunden, die zugleich die Rahe vom Mast abhält. Die Schnur geht durch das obere Loch des Racks, die obere Löcherreihe der *ḫiraz*, um die Rahe herum, in die andere Löcherreihe und durch das untere Loch des Racks zurück, wo sie mit ihrem Anfang zusammengebunden wird. Die ganze Einrichtung heißt *glāda*. Um das Gleiten am Maste zu erleichtern, sind zwischen den *ḫiraz* 1—4 Rollen eingefügt (*daḫrūǧa*) (Abb. 10f, vergl. 21).

Die Rahe ist an zwei Fallen (*henze*) aufgehängt (Abb. 10g), die durch die beiden Rollen am Top und außerdem durch zwei große Blöcke laufen. Der obere der beiden Blöcke ist beweglich, der untere ist mit einem Stropp vermittelst eines Grummets (*darka*) an der Mitte des hinteren Versteifungsbalkens befestigt. Bisweilen ist dort ein besonderes, durchbohrtes Holz für die *darka* angebracht. Dies heißt dann *bēdār*. Der Stropp, der um die Blöcke läuft, heißt *gyrdal*. Die beiden Fallenden, an denen die Mannschaft beim Segelhissen zieht, heißen *miǧđab, maǧāđib*. Sie werden an dem Querholz, das Seilring und Stropp des Blockes verbindet, festgelegt (Abb. 11). Zum Herunterholen des unteren Segelrandes bei gesetztem Segel dient eine *šerid* genannte Talje.

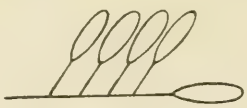
Das trapezförmige Segel ist in drei Größen gebräuchlich. Das größte heißt *ʿōd*, das mittlere *wasṭāni* und das kleinste *terkēt*. Ganz große Schiffe sollen noch ein Ballonsegel führen, das bei Wettfahrten oder auf der Flucht gesetzt wird. Nur erfahrene Schiffer sind in seinem Gebrauch geübt.

Die Ecken des Segels haben folgende Namen: a: *dāmen*. Ebenso heißt die daran befestigte Schot, die an einem der Ständerköpfe des Achteraufbaus festgesetzt wird und nötigenfalls mit einer Talje (*ǧarrāǰ*) gespannt werden kann. b, der Hals, heißt *ǧūš*. Er wird je nach der Windrichtung auf der aus *čelib, etēme, bēšār* und *rās el-fenne* (s.o.)



bestehenden Nagelbank festgesetzt. An der oberen Nock der Rahe d (*ṭarfīje*) ist ein Tau (*ruwēse*) befestigt, das das Umschlagen der Rahe bei plötzlichem Windwechsel verhindert. Sie wird mit der Schot zusammen festgelegt. Die untere Nock, c, heißt *döhme*. Die kleinen Seile, mit denen das Oberliek (*rās ed-durūr*) an der Rahe befestigt wird, die Reeleinen, heißen *dirr*, *durūr* (Abb. 12). Die rings umherlaufende Liek *myḫḫīje*. Der Rand des Segels von a nach d heißt *śafra*, der von a nach b *dazag*. Während des Segelsetzens wird das Segel durch einen Aufholer, *ḫammāri*, in die Höhe gehalten, damit der Steuermann freies Sehfeld behält.

Stromaufwärts wird das Schiff getreidelt. Dazu dient eine der beiden durch die Rollen am Top laufenden und an einem der Ständerköpfe des Achteraufbaues festgelegten langen Treidelleinen (*ǧ(q)unnab*). Deren freies Ende läuft in eine Zieheinrichtung für 5—6 Mann aus. Diese besteht aus Ziehbändern von etwa 10 cm Breite (*tūrīje*, *tawāri*), die aus Palmbast (*sefīfe*) geflochten sind und von der Mannschaft über die Schulter genommen werden. Eine davon ist am Ende der Treidelleine angebracht, die übrigen sind mit kleinen Nebenstricken (*sa'd*) an ihr seitlich befestigt.



Auf der gespannten Treidelleine läuft ein Eisenschäkel, an der ein Drosselstrick (*ḫannādg*) befestigt ist, dessen freies Ende von einem auf der Uferseite des Schiffes sitzenden Manne bedient wird. Zieht er an, so winkelt sich die Leine nach unten aus, und das Schiff wird mehr nach dem Ufer zu gezogen.

Zum Stechen und Absetzen vom Ufer dient die mit einem spitzen, eisernen Kopf (*lawwāṭ*) versehene Stoßstange (*merdi*), zum Messen der Wassertiefe eine *ḫaṭra* genannte und von dem *ḫaṭrači* geführte Lotstange.

Ein charakteristisches Wahrzeichen der Schiffe im Irak bildet ferner der auf dem Vorderdeck, der Back, auf einem Fußbrett (*serēdān*) stehende Lehmofen (*tannūr*) (Abb. 13). Unten an der Seite hat er ein Luftloch (*rawāǧ*), oben hat er eine kreisförmige Öffnung. Auf ihm wird Essen gekocht und Brot gebacken, letzteres, indem man den durch Hin- und Herschlagen in den Händen zu einem dünnen Fladen verarbeiteten Teig von oben durch das Loch hindurch an die Innenwand des Ofens anklebt.

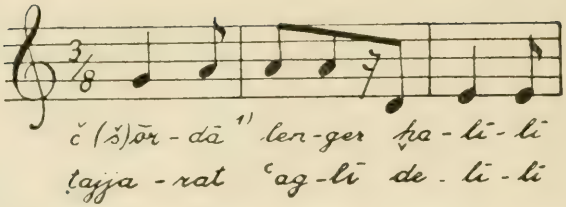
Als Beiboot führt die Muhēle entweder eine kleine, *gišr* genannte Kuffa (s. u. (Abb. 3a) oder ein langes, schmales Ruderboot, *belem 'išāri* genannt (s. u.), mit sich.

Die Schiffe werden meist nach ihren Besitzern genannt: *ʿAbbāsīje, Raḫmānīje, Ḥuseinīje, Fāṭimīje*; doch sind auch andere Namen gebräuchlich: *Raḫmatullāh, Ḥērīje, Ḥurrīje* usw.

Der verantwortliche Führer des Schiffes und der eigentliche Meister des Schiffergewerbes ist der *nō(ā)ḫðe*. Ihm steht gegenüber die gesamte andere Bemannung, die unter dem Namen *ǧōge, malālīḫ* zusammengefaßt wird. An deren Spitze steht der Bootsmann (*awwali*). Er zieht beim Treideln an der vordersten Stelle und ist auf dem Tigris verantwortlich für den Rest der Mannschaft. Wenn einer von diesen ausreißt, muß er Ersatz beschaffen oder 10 Medschidi bezahlen.

Seine rechte Hand ist der *bawwāb*, der gleich hinter ihm an der Treidelleine zieht. Der Rest der Mannschaft steht in gleichem Rang, doch gibt es unter ihnen einige Spezialisten: der *ṣāʿūd*, der, wenn Tauwerk zerrissen ist, es spleißt oder knotet und auf den Mast entert, um es einzusetzen, sowie der Koch, *aḫči*. Zuweilen wird ein Schiffsjunge, *mlēṭa*, mitgenommen.

Ist die Mannschaft in Bagdad zusammengebracht, sind die Kurden mit dem Beladen fertig, und ist vom *liman*, dem Hafenamt, der Paß (*raftīje*) eingeholt, so kann, wenn der Wind günstig ist, die Talfahrt (*jerūḫ ḫaddār*) beginnen (*ṭarr*). Am angenehmsten wird dem Schiffer der Nordwest, *šimāli*, sein, der fast das ganze Jahr hindurch stetig weht, während der im Frühjahr oft plötzlich und unerwartet eintretende Südost (*šerǧ(q)i*) mit seinen Staubmassen stets ein unwillkommener Gast ist. Der Wind, der von den persischen Bergen kommt, wird nach K. D. *šgajja* oder *ḫwēzi* genannt. Der Südwest heißt *ǧ(q)ibli*. *Ḥsēni* ist ein Wind, der aus dem Meschhed Ḥusēn, aus Kerbela, kommt. (Dieser Ausdruck soll zwischen Muṣejjib und Kufa gebräuchlich sein.) Ist alles klar, so begibt sich der Führer auf seinen Platz, das Dach des Achteraufbaues, läßt die Trossen (*rbāṭ*) einholen, die Festmachepfähle (*hāleš, hawālīš* [mit langem i] durch einen seitlichen Schlag (*ṭarriš!*) mit dem Holzschlägel (*ṭoḫmaḫ*) lockern und an Bord holen und endlich die Landebrücke (*dōse*), ein kaum $^1/_2$ m breites, mit Querhölzern dicht benageltes Brett, einziehen. Schon vorher hat er gerufen: *jā ṣbojān, durrū širāʿkum*! (Kinder, bindet das Segel an die Rahe!). Darauf wurde der Segelsack (*ferde*) hervorgeholt, das Segel herausgenommen und mit den Reeleinen an die Rahe geknüpft. Jetzt begibt sich die Mannschaft an das Ankertau (*šēbne*) und holt den Anker (*enger*) empor, um ihn vor dem Bug aufzuhängen. Beim Hieven des Ankers singt sie einen jener beliebten dreihebigen Arbeitsgesänge (*hōse*), etwa:



»Ziehe den Anker, mein Chalil! Mein Schatz brachte mich um meinen Verstand!« oder: *Ǧōmlēje seile ǧōmlēje*! O Herr, mach' es uns leicht [2])! oder: *Ǧā Kāẓim ḥamminnā boš*! O Kazim, belade uns leer! oder: *Ǧā ḥabl taʿāl ʿalēje*! Komm her, Strick, zu mir!

Dann setzt man vom Ufer ab und läßt sich ein Stück treiben, bis der Steuermann ruft: *šīlū*! Heißen! Auf dies Kommando begibt sich die Mannschaft an die Falle, heißt das Segel und singt etwa: *wāsʿa raḥmatullāh*! Gottes Barmherzigkeit ist groß! (*Raḥmatullāh* ist oft auch Name des Schiffes.) Ist das Segel gesetzt, so begibt sich jeder an seinen Platz an den Fallen und Schoten, und hat man einen längeren Schlag (*ridd, rudūd*) vor sich, so wird auf das Kommando *kendir ʿalēha d-dāmen*! die Schot am Ständerkopf festgeknotet.

Kommt der Wind von achtern, so sitzt der Hals am *bēšār*, d. h. dem Ring am zweiten Querbalken. Wendet sich der Fluß so, daß der Wind mehr seitlich kommt, also gewissermaßen aufschralt, so wird sie *rās el-ǧenne* gesetzt. Bei weiterer Biegung kommt er an den *etēme*-Ring, und endlich auf das Kommando *čellib el-ǧūš*! auf den *čelib*. Die Großschot wandert dementsprechend auf den eine hintere Nagelbank bildenden Ständerköpfen des Achteraufbaues in umgekehrter Richtung. Biegt der Fluß noch weiter um, so daß er seiner alten Richtung entgegenläuft und der Wind von vorn kommt, so kündigt sich das durch Flattern des Segels an (*ǧuḫguf*). Ist die Stelle nur kurz, so sucht man mit der *kurfi* genannten Segelstellung darüber hinwegzukommen. Der Steuermann ruft etwa: *karrif ʿalēhā šwejje*, und die Mannschaft holt Schote und Hals nach dem Mast zu etwa in halbe Höhe des Segels hinauf und überläßt die Fortbewegung des Schiffes dem Strom. Das Segel fängt noch soviel Wind auf, daß das Schiff steuerfähig bleibt. Dasselbe Manöver soll bei Flaute angewandt werden, damit das Schiff

[1]) Eine Erklärung für diese Form konnte mir niemand geben.

[2]) Dies soll der Sinn sein. Kāẓim Duǧeili führt a. a. O. III 243 die Formen *āmōlēsa* und *mōlēseile* auf und leitet sie aus *maulāja sahhilah* ab. Sie hängen wohl jedenfalls mit gewissen im ganzen Orient verbreiteten Schifferrufen zusammen. Vgl. z. B. *Keleti Szemle* X, 42 Anm.

nicht querstrom treibt. (Ob die beschriebene Wirkung fachmännisch einwandfrei ist, wage ich nicht zu beurteilen.)

Ist die Biegung vorüber, so daß das Schiff in der alten Richtung und mit der alten Segelstellung weiterlaufen kann, so sagt man *haumat el-muhēle*, d. h. *istirāḥat*, sie ist zur Ruhe gekommen. Ist die Stelle länger, so wird auf den Ruf des Steuermanns: *hejje hejje ṭajjiḳ, ṭajjiḳ*![1]) das Segel geborgen, bis die böse Stelle — man nennt sie *zgāfa* — vorüber ist.

Ein Kreuzen ist mit den Flußschiffen nur in sehr beschränktem Umfange möglich und wird nur auf kurze Strecken und in der Nähe des Anlegeplatzes angewandt. Zu diesem Zwecke wird die Großschot an die Ruderpinne gesetzt, wodurch zugleich das Schiff am Winde gehalten wird, und der Hals auf den *etēme* an der Leeseite oder gar an eine Leewant gesetzt. Diese Stellung heißt *labḳ*.

Biegt sich der Fluß so, daß die Luvseite zur Leeseite wird, so wird auf das Kommando *ḫajjir*! die Vorderstag losgebunden und die Rahe herumgedreht, ein Manöver, das etwa unserem Halsen entspricht.

Legt sich das Schiff, vom Winde gedrückt, auf die Seite über, so sagt man: *ǧa'fat el-muhēle*.

Fällt ein starker Regen, so ruft der Steuermann: *hōhō jā ṣbojān baḫrīje*! »Kinder, macht den Marineknoten!« Darauf wird das Segel geborgen und unter der Rahe zusammengerollt festgebunden, damit es nicht zu naß wird. Auch wird wohl ein Regendach (*mangar*) aufgespannt. Wird der Wind stärker (*nawwaf el-hawa*), so daß Seegang (*rōǧ*) entsteht, so refft man das obere Drittel des Segels weg (*ugtul eš-širā' basṭa*), oder man läßt es auf halbe Masthöhe herunter (*ǧellis eš-širā'*!).

Hat das Schiff viel Wasser gezogen, so beginnt es zu rollen (*lābat el-muhēle*). Ab und zu läßt der Schiffsführer nachsehen, ob Wasser in der Bilge ist. Ist keines da, so kommt die Antwort: *sālimīn*: »Wir sind in Ordnung.« Andernfalls wird es mit dem *feilem* ausgeschöpft (*waḫḫir!*), bis sie trocken ist (*lebǧ(q)e*). Lockert sich eine Want, so wird sie nachgezogen (*dugg el 'umrāni*!). Ein leichtes Schiff, das auch in flachem Wasser gut fährt, nennt man *bešra*. Bei einem Schiffe, das tiefes Wasser (*nemiš mai*) braucht, ist die Gefahr groß, daß es bei dem bis zu 5 m Unterschied wechselnden Wasserstande den Grund scheuert (*t'aččir*) oder aufsitzt (*šehlet*).

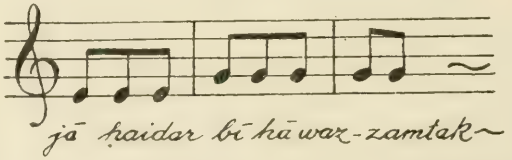
Rammt das Boot irgendwo an, so kann es vorkommen, daß ein Splitter von den Planken abfliegt. Dann sagt man: *ṭārat šḫāṣa*, und

[1]) Der Ruf *ṭajjiḳ, ṭajjiḳ!* ist von übler Vorbedeutung, denn gar oft wird er dem arglosen Schiffer vom Ufer aus von räuberischen Muntefiks zugerufen, die ihm das Schiff ausplündern wollen.

der Schiffer muß den Schaden reparieren (*gatl el-ʿaib*). Das neu eingesetzte Plankenstück heißt ebenfalls *śḫāṣa*. Eine Muhēle, die ohne eigene Fahrt mit dem Strome treibt, heißt *msēise*, was besonders unangenehm ist, wenn sie in eine Rückströmung (*ḫōra*) gerät. Liegt sie vorn zu tief im Wasser (*maglūda*), so muß die Ladung nach achtern umgetrimmt werden.

Will der Steuermann, am Ziel angelangt, anlegen (*jegaddim*, *jewačči* > *jōči*), so sucht er sich einen passenden Anlegeplatz aus, was zumal, wenn im Hafen ein ganzes Geschwader von Schiffen (*kār*) liegt, nicht immer leicht ist. Dann läßt er die Segel bergen, den Anker fallen und ruft: *fill ed-durūr*! *fukkū*! *kull durr mara*! »Mach die Knoten auf! Knüpft auf! Jeder Knoten ein Weib!« Haben die Schiffer das Segel von der Rahe gelöst, so ruft er: *čōdū išrāʿkum jā ulidi*! »Faltet das Segel zusammen, Kinder!« *ilzam el-ferde*! »Halt den Segelsack!« Das Segel wird hineingestaut, der Sack an den Rändern gefaßt und ein paarmal auf den Boden gestoßen, damit sich das Segel setzt. Dazu singt die Mannschaft: *ʿazzebteni jā śāib, jebu ḫdēd eð-ðāib*! »Gequält hast du mich, Alter (der Nōchðe), du mit den zarten Wänglein!« Dann werden die Pflöcke eingerammt, das Schiff vom *čelib* aus mit der Trosse (*rbāṭ*) und nötigenfalls auch noch am Heck mit dem *čoṭlāni* genannten Tau festgemacht. Ist der Aufenthalt nur kurz, so toppt man, namentlich bei kleineren Schiffen, die Rahe, d. h. bindet sie aufrecht an den Mast (*ṣallab*). Sonst wird die leere Rahe mit *ruwēsi* und *ǧūš* in wagerechter Lage festgelegt[1]).

Flußaufwärts ist das Fahren beschwerlicher. Die Mannschaft marschiert der Rangordnung nach, der Bootsmann an der Spitze, in langsamem Gleichschritt, die Treidel auf der Schulter, das Ufer entlang und versüßt sich die Arbeit mit dem Gesang:



»O Haidar, dich lasse ich an ihr arbeiten« (*wazzam* gleich *saḫḫar*); oder: *jā sejjid ǧéddak wijjāna*: »O Sejjid (damit ist ein Steuermann gemeint), dein Ahn ist mit uns«; oder: *áḫne mintéślīn ʿalá llah* »Wir vertrauen auf Gott«, und was dergleichen Sprüchlein mehr sind.

[1]) Die Ausdrücke, die Kāẓim Duǧeili a. a. O. anführt, waren meinen Gewährsleuten unbekannt oder wurden in anderer Bedeutung gebraucht. Die hier aufgeführten Kommandos und Bezeichnungen der verschiedenen Situationen stammen von einem Nōchden aus Kut.

Der Steuermann sitzt auf dem Dache des Aufbaues und steuert (*jesakkin*). Geht das Schiff zu weit vom Lande ab (*fāzat, šāhat*), so läßt er die Drosselleine ziehen (s. o.). Gehen die Treidler zu weit vom Lande ab, so ruft er *ṭarriḫ*!, kommt der Leine ein Hindernis in den Weg, etwa ein Mast oder ein Baum, so ruft er: *iḫriz*!, worauf das Seil um das Hindernis herumgetragen wird. Ist es nur niedrig, so kann man die Leine mit einem geschickten Schwung darüber wegschnellen (*nisif*!). Will er den Treidlern noch einen Mann zu Hilfe schicken, so ruft er ihm zu: *inǧiz*! oder *ḫawwil*! »Geh' an Land!«. Reißt die Treidelleine, so wird sie gespleißt (*šāiḳ*!). Ist dazu keine Zeit, so genügt ein einfacher Kreuzknoten (*šedda*). Andere Knoten: *terbī'a*: Webleinenstich, *šanṭa*: zwei halbe Schläge, *ðakar binṭä*: Fallreepsknoten.

Ist das Schiff nach Bagdad zurückgekommen, so wird abgerechnet. Die Aufgabe der Schiffsmannschaft ist damit erledigt, sie suchen Arbeit auf einem andern Schiffe. Von Kut an abwärts und auf dem Euphrat bleibt die Mannschaft dauernd auf demselben Schiffe und rechnet nach jeder Hin- und Herfahrt ab. In Kut ist folgende Abrechnung üblich:

Von dem Frachtsatz — von Bagdad bis Basra 5 Medschidi der *ṭγār* — werden zunächst alle Unkosten für Verpflegung usw. abgezogen, der Rest (*wasṭa*) wird halbiert. Die eine Hälfte erhält der Besitzer des Schiffes, die andere teilen die Schiffer (*ǧōge*) unter sich. Der Schiffsführer erhält so viel, wie ein Anteil der *ǧōge* beträgt von der dem Schiffseigentümer zufallenden Hälfte. Außerdem gibt der Kaufmann, dessen Güter befördert werden, ihm noch 4—5 Pfund Bachschisch (*šerhe*). Der Bootsmann (*awwali*), Koch und *ṣā'ūd* erhalten je einen Medschidi, der *bawwāb* einen halben Medschidi, d. i. ein *jašmaq*, ein Kopftuch, als Bachschisch. Außerdem liefert der Kaufmann vor Beginn der Fahrt ein geschlachtetes Schaf. Wenn dieses fehlte, würde die Muhēle unterwegs verunglücken. (Es wird sich dabei wohl um ein altes Opfer handeln.)

Als besonders berühmte Nōchđen nennt Kāẓim Duǧeili a. a. O. III 84 Ḥuwēdi eṣ-Sālih el-Ḥajjāwi (aus Ḥai) und Ḥuwēdi el-Kītāwi (aus Kut) auf dem Tigris, und auf dem Euphrat Fāfil ed-Dγāri (aus Dγāra nördlich Dīwānīje). Er soll durch die Strömung an der Hindijesperre gefahren sein, was ihm niemand nachzutun wagte.

Die besten Schiffer kommen nach K. D. aus Lemlūn oder Nemnūn (Abu Dschewārīr nördlich Samaua, vgl. über den Ort K. D. a. a. O. III 85). Als berühmte Schiffsbauer nennt er am Euphrat: El-Ḥāǧǧ Muḥammed ibn Qurūf aus Kuweit in Kufa, Erfinder des *gurūfi* genannten Bootstyps, und am Tigris Ḥusēn Abū 'Eir. Dieser ist

vor 15 Jahren gestorben. In Bagdad wurde mir sein Sohn Muḥammed als Fortführer des väterlichen Gewerbes genannt. Neben ihm wurde mir Tūna el-Baγdādi genannt, etwa 55 Jahre alt. Auf der Alten Werft (*gūdi*) in Bagdad arbeitet jetzt Usta ʿAlī ibn Selmān Schāhīn. Er baut hauptsächlich Brückenpontons (s. u.). Alle drei wohnen im Stadtviertel Schawwāke.

Als Schiedsrichter in Schiffsangelegenheiten (*ʿārifa*) nennt K. D. a. a. O. am Euphrat den erwähnten Ṭāfil, Muḥēsin el-Ṭēdāwi und Ḥusēn el-Ḥanẓal, am Tigris Sejjid Ṭāhir ibn el-Ḥāǧǧ ʿAbdallāh und Dāūd el-Ǧenābi. Letzterer wurde mir als Schiffsbesitzer genannt.

Andere Schiffstypen:

Zum Passieren von flachen Stellen wird die Last auf eine kleine, 5—10 m lange *muhēle* geleichtert von derselben Bauart, jedoch ohne Achteraufbau, die *čāje* genannt wird.

Eine Abart der *muhēle* ist das sogenannte *belem* (indisches Wort?), nach K. D. zur Unterscheidung von andern Belems *belem ʿirāqi* genannt. Es unterscheidet sich von der *muhēle* durch einen eckigeren Querschnitt und einen symmetrischen Längsschnitt. Es hat auch keinen Achteraufbau, ist aber sonst von derselben Größe wie die *muhēle*. Die Steven laufen nicht in Haken, sondern in schneckenförmige Verzierungen aus.

keʿd ist ein kleines, etwa 15 m langes *belem*, das mit Asphalt überzogen wird. Es fährt hauptsächlich auf dem Euphrat.

Muhēle und *belem* werden in Basra gebaut und verkehren zwischen Bagdad und Basra. Neben ihnen gibt es eine Anzahl von Fahrzeugen, die, schwächer gebaut, an eine beschränkte lokale Zone gebunden sind, die sie selten oder nie überschreiten. Zu dieser letzteren Klasse gehört ein Schiff, das in seinem altertümlichen Aussehen den Beschauer tatsächlich wie ein Nachkomme der Arche Noah anmutet: das Asphaltschiff (*sefīne ǧ(q)ajjārīje*). Es wird in Bagdad gebaut und dient hauptsächlich dazu, Holz und Stroh aus den Dörfern unterhalb Bagdads zu holen. Es fährt nicht über ʿAzīzīje hinaus. Eine allgemeine Vorstellung gibt die Abbildung (14). Es ist etwa ebenso groß wie die *muhēle*, aber sehr viel roher gearbeitet. Es wird in Bagdad (zu meiner Zeit in der Nähe der Sultan Ali-Moschee) gebaut, wo die Schiffsbaukunst noch nicht so weit fortgeschritten ist wie in Basra. Alle Hölzer sind gröber und werden, nur oberflächlich bearbeitet, halb im Naturzustande verwendet.

Die *ǧajjārīje* hat keinen Kiel, sondern nur einen einfachen, mandel-

förmigen Bretterboden (*ṭābyq*), der sich bei einem mittelgroßen Schiffe vorn 7—8 m vom Ende an langsam bis 2, hinten von 6 m vom Ende an bis zu $^3/_4$ m über der geraden Ebene erhebt (Abb. 15 u. 16). Der Vordersteven, etwa 8 m lang, ist leicht gekrümmt und mit einer hier *ʿunuq* genannten Schnecke versehen. Der hintere Steven (Abb. 15a) ist 6 m lang und gerade. Quer zur Schiffsachse über dem Bretterboden liegen die geraden Bodenspanten (*čābeš*, *čawābeš*) (Abb. 15b). Die geraden Seitenspanten heißen *gūn* (Abb. 15c). Auf den *čawābeš* liegt der Länge nach von Steven zu Steven ein Bündel recht krummer und roher, dicker Balken, *ǧ(q)ebṭe* genannt (Abb. 11a). Sie dienen zugleich als Schuh für Mast und *ʿabid*. Das Material ist fast durchweg einheimisch und schlechter als das in Basra aus Baḥrein bezogene *sāǧ* Holz: die unter Wasser liegenden Teile: *ṭābyq* und Steven, sowie die Planken bis eine Elle über dem Wasserspiegel sind aus Maulbeerholz (*tūṭ*), die Seitenspanten (*gūn*) aus dem Holze der Euphratpappel (*ɣarab*). Die Querbalken, die bei der *muhēle suwār* heißen, führen hier die Bezeichnung *geširṭ*, liegen dichter, etwa 15 Stück in einem Schiff und sind aus Pappelholz *gawag* (Abb. 17). Aus demselben Material sind lange Balken, die längs der Seitenwände auf der Innenseite des Schiffes entlang liegen (*miḫmal*, *maḫāmil*) (Abb. 11b, 21a) und die Rahe (*ǰarmal*). Der Mast ist aus *sāǧ* Holz, die Rollen aus Maulbeer. Die Lebenszeit des Asphaltschiffes ist dementsprechend nur kurz: etwa 12 Jahre, gegenüber der *muhēle*, die 40 Jahre und darüber erreicht. Ihre Tragkraft erreicht 70 000 Hokka.

Das, was der *ǧajjārīje* ihr charakteristisches Gepräge verleiht, ist der Asphaltbezug, der alle Ungenauigkeiten des Bohlenbelags mit einem breiigen, schwarzen Mantel bedeckt (Abb. 18).

Der in Hit gewonnene Asphalt wird in einem rechteckigen, gemauerten Becken (*kūra*), das von unten befeuert wird (Abb. 19), je nach Wunsch dünnflüssig (*sejjāli*) oder dick (*dōse*) hergestellt und in asphaltierten Körben (*guffa*) dem *g(ǧ)ajjār* zugetragen. Zuerst wird das Schiff mit einer dünnen Asphaltschicht bestrichen, dann mit der dicken, teigartigen *dōse*. Wie der Bäcker den Kuchenteig mit der Rolle, so breitet der *gajjār* mit einem ⊂ förmigen Instrument (*šēbag*, bei K. D. a. a. O. II 95 *šōbeč* aus persischem *šōbek*[*q*]) auf der zu bestreichenden Fläche aus (Abb. 20). Im Sommer wird der Asphaltüberzug weich und das Schiff erhält ein sonderbares, runzeliges Aussehen (Abb. 18). Der Waschbord (*darrāb*) ist beim Asphaltschiff auf dem Bordrande festgemacht und wird mitasphaltiert. Die Fuge ist an einem Wulst zu erkennen (Abb. 12). Der Bordrand ist mit keinerlei Brett in der Art der *zubēdra* bedeckt, die Spantenenden (*nyūl*) stehen roh hervor

und dienen zugleich als Anbindepflöcke (Abb. 18a). Ein Achteraufbau ist nicht vorhanden, nur ein Verdeck vorn und hinten, *ṭbāya* genannt. Die Bilge (*ǧamma*) wird gern am Vorderverdeck durch Freilassen eines Zwischenraumes zwischen ihm und der Ladung gebildet.

Der Mast gleicht dem der *muhēle*, nur ist er noch mit zwei Backstagen versehen (*šēḥāwījāt*), die dicht vor dem Hintersteven rechts und links an einem der Spantenköpfe befestigt werden.

Das feste Ende der Treidelleine wird nicht direkt an einem Pflock festgelegt, sondern endigt in einen 1förmigen Holzhaken (*ǧāze*), der seinerseits in einen der Grummets (*drāk*) am Bordrand eingehängt wird.

Sehr auffallend ist das Ruder (*sukkān*) (Abb. 18) gebildet. Der Ruderschaft läuft oben in eine Gabel aus, in der die Pinne ruht. Deren äußeres Ende kann in verschiedene Sprossen des äußeren senkrechten Ständers (*rīše*) (Abb. 18b) gelegt und mit einem »Esel« (*ḥimār*) (Abb. 18c) genannten Strick festgebunden werden. Ist die Ladung, auf der der Steuermann oben aufzusitzen pflegt, sehr hoch, so wird das Außenende tiefer angebunden, damit die Handhabe höher kommt. Zwei parallele und mit Sprossen verbundene Stangen, die vom Kopfe des Ruderstevens schräg nach unten zum Ende des Ruderblattes laufen, heißen *duwājīn* (Abb. 18 d), eine kleine Stütze *rīše zeγīre* (Abb. 18e). Ein Rahmen von 2 × 2 Balken bildet mit den von ihnen gehaltenen kurzen, senkrechten Brettern das Ruderblatt (*mḥaffa*) (f).

Andere Boote, die in der Nähe von Bagdad verkehren, oder wenigstens zuweilen in Bagdad auftauchen, sind:

Die *ṭarrāda*, ein etwa 10 m langes, schmales Asphaltschiff. Das Fischerboot (*sammāčīje*). Es ist ein kleineres Asphaltschiff, nicht größer als ein gewöhnliches Ruderboot, oft zum Rudern und Segeln zugleich eingerichtet, von den Fischern bei Ausübung ihres Gewerbes benutzt. Das Schiff ist vorn überdeckt und asphaltiert, um die feuchten Netze daraufzulegen.

Zum Übersetzen von Personen von einem Tigrisufer zum andern dient in Bagdad ein Ruderboot, das sich nicht wesentlich von den bei uns gebräuchlichen Booten unterscheidet. Es besteht aus Maulbeerholz und faßt etwa 7 Personen. Meist ist es mit weißer Farbe (*bōja, mayar*) angestrichen. Der Sitz der Passagiere ist hinten am Steuer, doch läuft die Sitzbank bis zu einem Drittel der Länge an beiden Seiten entlang. Mit den Bänken (*drāγ, drāγāt*) läuft ein 10 cm hohes Gitter auf dem Bordrand entlang (*muḥaǧǧar*[*l*]). Die gitterförmigen Fußbretter (Greetings) heißen *šibbāč*. Am Kopfe des Ruders das übliche Querholz (Joch) (*kāne*) mit zwei Steuerleinen (*gēṭān, gejāṭīn*). Der Bootsrand wird gegen Abscheuern und Stoß geschützt durch Fender

(*ṭōba*). Die Ruderdollen (Zepter) (*basāmīr*) ruhen in oft mit Messing verkleideten Dollenlöchern (*bābūč, bawābīč*). Zwei Löcher in dem kurzen Vorder- und Hinterverdeck tragen im Sommer zwei 1 m hohe Stützen für ein Sonnendach (*tente*), welches auf einen der Riemen (*kerek*) aufgebunden und in das Loch am Vordersteven senkrecht aufgesteckt, auch als Segel dienen kann (Abb. 22). Das Belem ist für zwei Ruderer (*ballām, belemči*) eingerichtet.

Es gibt auch Ruderboote für 6 (*filka*) oder 8 Ruderer (*kīk*) (Gig). Diese werden jedoch nur von Paschas, Generalen, Walis und andern Würdenträgern benutzt und meist von Matrosen (*baḥrīje*) gerudert. Bei ihnen heißen die Dollen *qarmūz* (*iskarmūz* in Mossul, K. D. a. a. O.).

Die Belems werden mit einer aus Palmblättern hergestellten Leine (*ṣārīje*) getreidelt. Eine Boje zum Festlegen heißt *šemendōra*. Kommandos: Ziehen! *iǧdiḏ, uḫuḏ*! Streichen! *sēje, uḫuḏ sēje*![1]), Anlegen! *wačči*!

Das Rettungsboot der Dampfer heißt *ǧālibōṭ* (jollyboat).

Schiffstypen außerhalb Bagdads.

K. D. führt noch eine Menge von Schiffsnamen mit Beschreibungen auf, die leider deswegen unklar sind, weil er Namen und Beschreibung nicht örtlich bestimmt. Beides, Typen und Namen, sind aber in jedem Orte so verschieden, daß man sich immer nur auf solche Angaben verlassen kann, bei denen der Gewährsmann die Typen seiner Heimat beschreibt. Eine Nachprüfung dieser Angaben am Objekt war um so weniger möglich, als in das Gesichtsfeld von Bagdad nur ein kleiner Teil der gebräuchlichen Typen kommt. Das eigentliche Hauptgebiet der Schiffahrt, der Unterlauf der beiden Ströme, blieb der Kriegslage wegen überhaupt unzugänglich. Ich beschränke mich daher auf einige Namen und Notizen.

In Basra und im Golf fahren Segelschiffe, die die Ausmaße der Flußsegler bedeutend überschreiten. Sie haben teils eine Art Yawltakelung, so daß hinter dem durch das Heck hindurchgehenden Ruder ein zweiter, kleiner Mast sitzt, bald drei Masten. An Namen solcher Typen werden genannt: *bayla* (*ḥêḥe*)[2]), *būm, būt, sumbuk, dignīje, bārkaš* (Barkasse), *sū'ī, ḫišbe* (dies nach einer Angabe der von den Seefahrern gebrauchte Name des von den Basraern *bayla* genannten Schiffes).

[1]) Über das Türkische aus dem Italienischen.

[2]) K. D. a. a. O. III 244.

Leute aus Amara nannten als in ihrer Heimat gebräuchlich folgende Namen und Typen:

seʃīne gleich *muhēle.*

mašḫūf: ein kleines Asphaltschiff, gebräuchlich zwischen Kurna und ʿAlī el-Ġarbi, von 2—3 ṭ̣ār Tragkraft. *mašḫūf* ist nach ihnen der städtische Name, während die Maʿdān-Araber in den Hōrs bei ʿAmāra dasselbe Schiff *bārkaš* nennen. Bei denselben Moor-Arabern ist ein kleiner Kahn namens *ṭ̣arrāda* in Gebrauch, ein Boot aus Platanenholz mit Asphaltüberzug, 7 m lang und 70 cm breit, das bis auf 5 cm ins Wasser sinkt, so daß es bei der geringsten Bewegung kippt und nur von den darin geübten Maʿdān-Arabern gefahren werden kann. Es hat weder Mast noch Steuer und wird ohne Dollen aus der Hand gepaddelt (*ɣarrāf*, die Paddel). Hinten sitzen zwei Paddler, vorn am Bug einer und zwei Mann Besatzung in der Mitte. Jede Hütte in den Hōrs besitzt ein solches Boot. Vornehme Schechs lassen sich ihr Boot mit einem Sonnensegel bespannen und mit Farbe bemalen. Was dem Beduinen sein Pferd, ist dem Moor-Araber seine *ṭ̣arrāda.* Auf ihr werden Stammesfehden und Schlachten ausgefochten: jedermann legt Patronen und Gewehr vor sich hin ins Boot, um jeden Augenblick gefechtsbereit zu sein. Wird ein Stamm geschlagen, so zieht er sich in größter Eile zurück, wobei er seine flinken Boote selbst über den schlüpfrigen Lehm hingleiten läßt (*tezlīǧ*(*q*)) [1]).

Eine kleine Flottille solcher Boote, die zum *ɣazu* ausfährt, heißt *ričbe.*

Ein Asphaltboot mit besonders hohem Vordersteven, von 10 *ṭ̣ār* Tragkraft, zwischen Kurna und ʿAlī el-Ġarbi, heißt *dāneg.*

Dem Nahverkehr zwischen Amara und dem 6 Stunden davon entfernten Miǧarr el-kebīr dient ein kleines Asphaltboot mit beweglichem Mast, etwas größer als die *ṭ̣arrāda, abū wālim* genannt. Die Überfahrt kostet 2 Kran.

mesiḫ wird eine *muhēle* ohne Achteraufbau genannt.

ṣammādīje ist nach meinen Amaraer Gewährsleuten eine *čāje*, die zum Befördern von Palmendünger in der Nähe von Basra in Gebrauch ist. K. D. beschreibt sie als ein Boot ohne Mast und Steuer, das 2—3 *ṭ̣ār* trägt.

sāǧe (pl. *sūǧ*), nach K. D. ein 4—5 m langes Boot zum Stechen oder Paddeln, das 5—10 Mann faßt. Meine Gewährsleute beschrieben mir unter diesem Namen einen bei Basra gebräuchlichen Einbaum von 2½ m Länge.

[1]) K. D. nennt das beschriebene Boot *mašḫūf*, unter *ṭ̣arrāda* versteht er III 101 eine *muhēle* ohne ʿArše, die 30 Mann tragen und hauptsächlich auf dem Euphrat fahren soll.

čallābīje: ein bei den Moor-Arabern gebräuchliches winziges Boot aus Rohr oder Reisiggeflecht, das mit Asphalt überzogen ist, 1—2 Mann faßt und zum Jagen und Fischen mit Büchse und Harpune (*ṭāla*) dient. Dasselbe Boot soll auf dem Euphrat *z'ēme* genannt werden.

Ein etwas größeres Boot derselben Bauart, *'isbīje* genannt, dient bei Hit zum Abtransport von Asphalt.

Unter dem Namen *gurūṭi* beschreibt K. D. ein Segelboot, das ca. 40 Mann auf dem Euphrat fährt. Der Name stamme von seinem bereits genannten Erfinder El-Ḥāǧǧ Muḥammed ibn Qurūf aus Kut, der noch zu seiner Zeit sein Wesen in Kufa gehabt habe.

Über die Schiffsnamen *'abādīje, niǧme, kešteri* siehe K. D. III 247.

Ein besonders merkwürdiges Gefährt ist die Kuffa (Abb. 23) (*g(q)uffa*). So muß etwa das Körblein gewesen sein, in das der neugeborene Mose gelegt ward, denn die Kuffa ist nichts anderes als ein runder, aus Schilf geflochtener Korb, der mit Asphalt bestrichen ist.

Abb. 24 zeigt einen Kuffabauer bei der Arbeit. Ringförmige, 1 cm dicke Bündel aus dem *ḥalfa* genannten Schilfgras werden aufeinandergelegt und mit Palmblättchen (*ḫūṣ*) miteinander verbunden. Dann werden Rippen aus Granatapfelzweigen (*rūṭ, ṣṭūb*) hineingesetzt, die mit Seil aus Kokosbast (*gumbār*) angenäht werden. Zum Vorbohren der Nähllöcher bedient sich der Meister einer großen Ahle (*muḫjaṭ*), die hinten eine dicke Handhabe aus Aspalt hat. In der Bodenmitte kreuzen sich je vier, sechs oder mehr Rippen, so daß die Form zweier übereinanderliegender Bänder entsteht. Davon heißt das obere Band *mu'eibirījāt*, das untere *faṣlāt*. Die Zwischenräume zwischen den Rippen heißen *rgām*.

In halber Höhe der Wandung werden innen mehrere, bis zu 12, kurze, wagerechte Hölzer (*ṣaglāt*) angebracht, an denen sich kurze Seilringe (*ḫijjāt*) zum Festbinden befinden (Abb. 25). Der Rand der Kuffa (*ṣiffa*) wird mit einem aus mehreren Einzelbündeln zusammengesetzten dicken Bündel aus *ḥalfa* abgeschlossen (*tilitle*) (Abb. 25).

Die fertig geflochtene Kuffa wird mit *sejjāli* und *dōse* (s. o.) asphaltiert (Abb. 26). Zuweilen muß der Überzug erneuert werden, dann wird zuerst der alte Belag mit Holzbränden heruntergeschmolzen und dann die neue Schicht aufgetragen.

Die großen Kuffas tragen bis zu 6 *ṭyār*. Sie heißen *ḥṣān*, die mittelgroßen führen den Namen *wasṭāni* und die kleinen, nur mit *sejjāli* beschmierten den Namen *gišr*. Sie dienen großen Schiffen gern als Beiboot. Die Fortbewegung der Kuffa geschieht durch Paddeln. Wird sie von zwei Kuffačis gefahren, so nimmt jeder eine Paddel, der

eine rudert von vorn schräg nach links, der andere von vorn schräg nach rechts. Ein einzelner Kuffači paddelt erst ein paar Schläge nach der einen Richtung, bis sich die Kuffa im Kreise zu drehen beginnt, und dann in der andern Richtung, und so abwechselnd fort. An manchen großen Kuffas hängt man ein kurzes Holz als Fußtritt an zwei nebeneinanderliegenden *ḥijjāt* befestigten Stricken auf die Außenseite hinaus. Dieser Tritt heißt *tyʿlāga*.

Der Lohn des Kuffačis beträgt nach K. D. III 83 10 Franken für 4 Tage.

Mit der Kuffa wird alles Mögliche befördert. Wegen ihrer großen Stabilität sind sie ein vorzügliches Transportmittel für schwere Lasten (Abb. 27).

Zur Melonenzeit kommen aus Samarra zahlreiche mit dieser köstlichen Frucht gefüllte Kuffas nach Bagdad herab. Oft schleppen sie dann noch ein mit Melonen gefülltes Netz (*šīḥa*) hinter sich her, das zur Not auch als selbständiges Fahrzeug dienen kann.

Brückenpontons.

Auf beiden Strömen sind seit alters Schiffbrücken in Gebrauch, die mit dem Wasser steigen und fallen und von den in einem Brückenhäuschen wohnenden Wärtern geöffnet und geschlossen, bei starkem Hochwasser ganz ausgefahren werden.

In Bagdad werden die Brückenpontons augenblicklich auf der *gūdi*, der alten Werft oberhalb der Qamarījemoschee, gebaut.

Der Bagdader Ponton (*ǧessārīje, duba*) zeigt nur gerade Linien (Abb. 28).

Vorder- und Hintersteven (*ṣadr*) sind vollkommen gleich. Der Brettergrund heißt wie bei der Asphaltsefine *ṭābyq*, die Spanten bezüglich *čābeš* und *gūn*, auch die *gabṭe* ist vorhanden. Von Stevenkopf zu Stevenkopf läuft ein *kamar* genannter Versteifungsbalken, der durch senkrechte, auf der *gabṭe* stehende Stützen (*tikme, tikem*) getragen wird. Die Länge des Pontons beträgt etwa 7 m. Der untere, im Wasser ruhende Teil des Bootes und 1 m darüber wird asphaltiert, das aus dem Wasser herausragende Stück gegen das Schmelzen des Asphalts an der Sonne durch Binsenmatten geschützt (Abb. 28 u. 29).

Die Brücke in Mossul ist mit Kähnen eines speziell auf dem oberen Tigris gebräuchlichen Typs gebaut, der sich besonders durch den hohen Vordersteven auszeichnet. Abb. 30 u. 31 gibt eine allgemeine Vorstellung davon. Ähnliche, 1—8 m lange Kähne sind auch zum Fahren auf kurzen Strecken in Gebrauch (Abb. 32). Der lange Pfahl (*šečče*)

auf dem Heck (*čōṭel*) dient dazu, um einen als Steuer dienenden Riemen durch eine Öse (*ṣagla*) aufzunehmen.

Wo keine Brücke ist und die Verhältnisse es gestatten, gibt es Fähren (*meʿēbir*), die am übergespannten Seil entlang geholt werden. Es sind bald grobe, einfache Holzkähne mit breiter Einfahrt für Fahrzeuge und Tiere, bald (so bei Bakuba) aus Rohr geflochten und asphaltiert (Abb. 33).

Von den Fahrzeugen, die durch Wind oder Menschenkraft getrieben werden, kommen wir zu einer Gattung von Gefährten, die floßartig mit dem Strome treiben, und bei denen die Aufgabe der Besatzung nur darin besteht, sie durch Steuern oder Rudern in der Fahrrinne zu halten. Das auf dem Euphrat gebräuchliche Fahrzeug dieser Art ist das *šaḥtūr* (*čaḥčūr*). Es besteht aus einem 7—10 m langen, 2½ m breiten und 1 bis 1½ m hohen, viereckigen Holzkasten, dessen Boden (*farše*) an den Schmalseiten abgerundet ist (Abb. 34). An den Schmalseiten entlang laufen je zwei Versteifungsstangen (*miʿrāẓ*). Die auf dem Boden nebeneinander liegenden geraden Bodenspanten heißen *čawābeš*. Die Fugen sind mit Asphalt verschmiert. Dicht an der Spitze des Schachturs (*rās*) sitzen die beiden Ruderer, die mit langen Rudern (*miǧdāf*) (Abb. 35) das Boot in der Mitte des Stromes, wohl ab und zu einmal auch vorwärts zu bewegen haben. Am entgegengesetzten Ende (*čōṭel*) sitzt der Steuermann an dem aus einfachen Riemen bestehenden Steuer. Beim Landen kommt die vordere Schmalseite zuerst an Land. Das Boot treibt naturgemäß meist quer zur Strömung. Oft werden zwei Schachturs mit der Längsseite nebeneinander zu einem Doppelschachtur zusammengebunden. Ein solches Doppelschachtur trägt bis zu 10 t Ladung. Nach der Ankunft am Bestimmungsort wird das Holz verkauft. Nur selten sieht man Schachturs, die hintereinandergebunden den Strom hinauf getreidelt werden. Die Fahrzeit zwischen Aleppo und Riḍwānije schwankt zwischen 12 und 40 Tagen.

Was für den Euphrat das Schachtur bedeutet, bedeutet für den Tigris jenes merkwürdige Ziegenschlauchfloß, das uns schon aus Niniveer Skulpturen bekannt ist und sich im Laufe der Jahrtausende gewiß nicht wesentlich verändert hat: das Kelek (Abb. 36).

Daß dies praktische und angenehme Fahrzeug nicht auf dem Euphrat verwendet wird, hat angeblich seinen Grund in der steinigen Beschaffenheit des Euphratbodens, der die Schläuche schnell zerreißen würde. Das heute zwischen Diarbekir und Bagdad auf dem Tigris gebräuchliche Kelek besteht aus folgenden Teilen: Auf einer Schicht von 100, 200, 250, 300 und sogar 400 aufgeblasenen und mit je zwei

1 m langen Stricken (*uǧia, uǧājāt* وقية) aus Süßholzfasern (*sūs*) zugebundenen Ziegenhäuten (*ǧ(q)erāb*), liegen (so beim 250-schläuchigen Kelek) fünf 6—10 cm dicke und 10 Ellen lange Stangen aus Kawakholz (*čīg, čijāg*). Darauf ruhen quer 30 aus je zwei Teilen zusammengesetzte Rohrbündel in 40 cm Abstand voneinander (*mwādīd*). Die Bündel sind mit *šbāṭ* genannten Weidenruten zusammengebunden, die Knoten heißen *šedāid*. Der offene Rand dieser Schicht wird durch zwei ebenfalls aus je zwei Teilen der Länge nach zusammengesetzte weitere Bündel (*rīše*) abgeschlossen.

Darüber liegen quer 7 15 cm dicke Stangen, so daß je eine Stange im Grundriß zwischen zwei *čīgs* zu liegen kommt. Sie heißen *kesid*. Quer hierüber liegen wieder 8 aus zwei Stücken zusammengesetzte Querstangen (*maḫāmil*). Darüber liegen eventuell wieder quer 7 *'arḍāni* genannte und darüber 8 *sillam* genannte Stangen (vgl. Abb. 37). Sollen Personen befördert werden, so wird auf dies Gestell reichlich Schilf ausgebreitet und ein oder zwei kleine Häuschen (Holzgestell mit Mattenbezug (*'arše*) daraufgestellt, die sich der Reisende je nach Wunsch mehr oder weniger behaglich einrichten kann. Sogar ein kleiner Ausbau mit einem primitiven *adabḫāne* pflegt nicht zu fehlen (vgl. Abb. 38).

Je nach der Größe des Keleks befinden sich darauf 2—6 Ruder (*miǧdāf*). Deren Blatt besteht aus mit Ziegenhaarfäden nebeneinandergebundenen, der Länge nach gespaltenen Schilfrohren (*ṣabbe, ṣbāb*). Die Art der Bindung zeigt Abb. 39. Die kleinen Klemmpflöcke heißen *ǧ(q)īne ǧ(q)ijan*. Als Dolle dient ein bis zu 1 m hoher Stab, *šečče* genannt. Er erhält eine halbbogenförmige Stütze aus Weidengeflecht (*karāim*) (Abb. 39). Ein aus einem gebogenen Rohr mit einem Stück Schlauch hergestellter Löffel (*raššāš*) (Abb. 40) dient dazu, in heißen Tagen, die oben austrocknenden Schläuche zu begießen. Lockert sich unterwegs der Verschluß eines Schlauches, so wird er vermittelst eines Stücks Rohr von neuem aufgeblasen und zugebunden.

Wenn nach der Ankunft in Bagdad die Last von den Kurden abgeladen worden ist, entfernt man die Hölzer und nimmt die Schläuche heraus, um sie alsbald zu »töten« (*mawwit!*) (Abb. 41), d. h. ihnen die Luft abzulassen, sie zu trocknen und mit Salz und *dbāγ*, d. h. gestoßener Granatapfelschale, einzureiben. Sie halten sich dann 1½ bis 2 Jahre. Der Kelekči lädt sie dann auf Esel und kehrt heim nach Tekrit, Mossul, Altunköprü oder wo er sonst zu Hause ist.

Die Kelekfahrt kann sehr angenehm sein. Zur richtigen Jahreszeit, also etwa im Februar, März oder im Oktober, gibt es keine bequemere Reise, als auf dem geräumigen Kelek (9 × 7 m) den Tigris hinabzu-

gleiten, das sich wie elastischer Gummi über alle Unebenheiten des Stromes hinwegschmiegt. Die Ruderer (*ṭarrāḥ*, eingeteilt in einen *rās ṭarrāḥ* und einen *dūn*) brauchen nur das Kelek in der Strommitte zu halten, und der Reisende hat nichts zu tun als ihnen zu- und die Landschaft, die ihm das sich beständig langsam um sich selbst drehende Fahrzeug von allen Seiten zeigt, anzusehen. Abends legt man an, um zu übernachten. Nur in mondhellen Nächten kann man auch nachts weiterfahren. Der größte Feind der Kelekčis ist, ebenso wie der ihrer Kollegen vom Schachtur, der Wind, zumal, wenn die hohe ʿArše ihm eine breite Angriffsfläche bietet. Er treibt das Kelek unfehlbar ans Ufer, wo der Reisende oft tagelang auf besseres Wetter warten muß. Hat man Hochwasser, keinen Wind und Glück (*taufīq*), so kann man von Dschezire bis Bagdad in 20 Tagen kommen, wenn nicht, so in 40 oder 50 »so Gott will«. Die Fahrzeit von Mossul nach Samarra schwankt zwischen drei und 10 Tagen.

Der Kelekči besitzt als festes Betriebsmaterial nur die Schläuche. Der Sack kostet ihm 7½—10 Piaster. Das Holz für das Balkennetz kostet ihm bei einem 200- bis 250-schläuchigen Kelek etwa 4 Pfund. In Bagdad verkauft er es mit Schaden um etwa 7 Medschidi. Sein Gewinn besteht in dem Frachtgelde, das auf der Strecke Altunköprü bis Bagdad etwa 15 Medschidi auf 2 t beträgt. Ein Kelek mit 250 Schläuchen trägt bis zu 6 *ṭyār* (12 t). Zuweilen werden zwei Keleks mit den kurzen Seiten zu einem *ṭāg* zusammengebunden.

Ein ganz primitives Floß (*ṭōf*) aus roh zusammengebundenen Hölzern, auf dem ein behelfsmäßiges Segel aufgespannt werden kann, zeigt Abb. 42.

Auf dem unteren Tigris sieht man auch Flöße, die in einfachster Weise aus zusammengebundenem Schilf hergestellt werden. Man nennt sie *šāše*. Dieselbe Bezeichnung führt übrigens auch der aus zwei Stücken *kerib* (das korkartige Holz an der Ansatzstelle des Palmblattes) zusammengesetzte Schwimmgürtel der Bagdader Jugend.

Zum Übersetzen einzelner Personen dient endlich ein einfacher oder doppelter aufgeblasener Ziegenschlauch, der den ganzen Oberkörper trägt. Diese Methode ist uns schon aus dem grauesten Altertum durch assyrische Skulpturen und Xenophons anschauliche Schilderung bekannt (Abb. 43).

Wieweit jemals moderne Fahrzeuge die beiden Ströme erobern werden, steht dahin. Vielleicht ist die Zeit nicht mehr fern, daß die alles überschwemmende abendländische »Kultur« auch mit diesen ehrwürdigen Resten der Vorzeit aufräumt.

Mossul, im April 1917.

Die Gottesliebe in der islamischen Theologie.

Von

Ignaz Goldziher.

1. Die Forderung der Gottesliebe als des höchsten Strebeziels religiösen Lebens wird von den Theologen des Islams gewöhnlich an Koran 2, 160; 3, 29; 5, 59 entwickelt. Der angesehene Šāfi'it Ibn Surejǵ (st. 306 h.) determiniert, mit Berufung auf 9, 24, die Erfüllung dieser Forderung mit dem für unerläßliche religiöse Pflichten gebräuchlichen Terminus *farḍ*[1]), der den höchsten Grad religiöser Verpflichtung bezeichnet.

Damit ist freilich nicht die Formulierung gemeint, die dieser Begriff im Ṣūfismus findet und die sich auch in der ṣūfischen Übung betätigt. Es wird dabei sicherlich nicht an eine psychologisch-ethische Beziehung gedacht. Vom Standpunkt des Ibn Surejǵ aus kommt die Gottesliebe als obligate gesetzliche Leistung in Betracht, die sich durch *ṭā'a*, Gehorsam gegen das göttliche Gesetz, bekundet.

Vielmehr ist eben in zwei Kreisen der Vertreter islamischer Theologie scharfer Widerspruch gegen die ṣūfische Fassung der *maḥabbat Allāh*, zumal gegen ihre Steigerung zum *'išḳ* hervorgetreten: erstlich im Kreise der formalistischen *fuḳahā;* dann in einer Gruppe der einseitigen *Kalām*-Anhänger.

2. Die Gesetzesleute standen in schroffem Gegensatz gegen die Tendenzen und Ideale des Ṣūfismus. Nach allem, was wir von ihrem ablehnenden Verhalten gegen letzteren wissen[2]), können wir leicht folgern, daß die ṣūfische Art, Gott als innigen *ḥabīb*[3]) zu empfinden und als solchem die Vereinigung *(wiṣāl)* mit ihm anzustreben, über den religiösen Horizont jener Leute geht und ihr Widerstreben hervorrief. Diese Ablehnung wird von Ġażālī wieder-

---

[1]) JRAS 1912, 557.

[2]) *Vorlesungen über den Islam* 174. Man vergleiche nur die Hetze der *fuḳahā* gegen 'Omar b. al-Fāriḍ bei Ibn Ijās, *Ta'rīch Miṣr* II 119—121.

[3]) In der türkischen Ṣūfik ist *dostum* oder *jārim* s. v. a. Gott. Vgl. Jacob, *Vorträge türk. Meddāh's* 78. Anm. M. Hartmann in MSOS V/II 149 (Hüwēdā Nr. 51, 6, 7).

holt in scharfer Polemik gegen die Vertreter derselben bekämpft, gegen »jene *'Ulamā,* welche die Möglichkeit der Gottesliebe bestreiten und glauben, daß sie keinen anderen Sinn zulasse als das Ausharren in beständigem Gehorsam gegen Gott, während eigentliche Liebe nur zwischen Wesen gleicher Art möglich, anderenfalls eine absurde Voraussetzung sei«[1]). »Die Gottesliebe wird nur von denen abgelehnt, die in ihrer Beschränktheit auf der Stufe des Viehes stehen bleiben und die bloße Sinnenerkenntnis nicht überschreiten«[2]). Indem Ġ. selbst alle Liebe in der Gottesliebe als ihrem einzigen wahren Ziel und Höhepunkt aufgehen läßt[3]) und jede andere Richtung derselben als wesenlosen Schein auffaßt, stellt er dieser Überzeugung als Gegensatz gegenüber die der »Leute von schwacher Vernunft und schwachem Herzen, die für Wahrheit halten, daß es absurd sei, die Möglichkeit von Gottesliebe vorauszusetzen«[4]).

Ġazālī denkt hier gewiß an den Kreis von Vertretern der Orthodoxie, die er gern als *'ulamā al-rusūm*[5]) verhöhnt, eine Bezeichnung, die er für an den Formen haftende Scheingelehrte[6]) zu gebrauchen pflegt, vielleicht auch zuerst geprägt hat. Gegen sie ist auch das Urteil des Śihāb al-dīn al-Suhrawardī gerichtet. In seiner Abhandlung über den ṣūfischen Begriff der Gottesliebe unterscheidet er zwischen allgemeiner, d. h. etwa vulgärer (*al-maḥabba al-'āmma*) und besonderer Liebe (*al-m. al-chāṣṣa*). Erstere bekunde sich in der Befolgung der (göttlichen) Befehle und Verbote (also in

---

[1]) *Iḥjā* (Būlāḳ 1289) IV 281, 13.

[2]) ibid. 284, 3.

[3]) ZDMG. LXIX 195, 34.

[4]) *Iḥjā* IV 288, 6.

[5]) S. die Streitschrift gegen die Bāṭinijja-Sekte 104. Sie werden von Ġazālī auch mit der Partizipform als *mutarassimūna* bezeichnet; z. B. *Iḥjā* I 49, 18: انّما الذى تسمعه من المترسّمين حديث يلقفونه بألسنتهم مرّة ويردّدونه بقلوبهم اخرى; IV 99, 7 v. u. وما أقلّ اهل العلم والحكمة وليس ذلك من العلم فى شىء. وما أكثر المتسمين باسمهم والمترسّمين برسومهم.

[6]) *rasm* Gegensatz zu *ḥaḳīḳa, Iḥjā* I, 126, 13: كيف اندرس من الدين رسمه كما اندرس حقيقته; II 238, 5 v. u.: (الأمر) اذ قد اندرس من هذا القطب بالمعروف والنهى عن المنكر) عمله وعلمه وانمحق بالكلّيّة حقيقته ورسمه; vgl. *Aġānī* XX 105, 5 in einer Chārigiten-chuṭba: رأيت رسم الدين فيكم باقيا وآثاره دارسة.

der bloßen *ṭā'a*), letztere in den ṣūfischen Bestrebungen. »Ein Kreis der weltlichen *'ulamā* (طائفة من علماء الدنيا) mißbilligt das auf die besondere Liebe gerichtete Streben der jenseitigen Zielen zugewandten *'ulamā* (علماء الآخرة)[1].

Wie dieser äußerste Flügel der starren Buchstabenorthodoxie dem Begriff der Gottesliebe gegenübersteht, wird uns vom Ḥanbaliten Ibn Ḳajjim al-Ġauzijja in seinem Werk über das Prädestinationsdogma in Form kontradiktorischer Verhandlung der Vertreter verschiedener Anschauungen über diesen dogmatischen Fragepunkt vorgeführt[2]. Dabei werden auch andere Unterscheidungsfragen der islamischen Glaubenslehre berührt. Dem Anhänger des unbeugsamen Determinismus (*ǵabrī*) wird im Laufe dieses Meinungsaustausches die Behauptung vorgeworfen, »daß Gott weder liebe noch geliebt werden könne, und daß die Herzen ihre Frömmigkeit nicht betätigen durch Liebe, Sehnsucht und Suchen (Gottes) und das Streben nach seinem Angesicht« انّه لا يُحِبّ ولا يُحَبّ فلا تتألّهه القلوب بالمحبّة والودّ والشوق والطلب وارادة وجهه[3].

Dies wäre der Standpunkt der extremen Orthodoxie.

3. Die Festlegung der *iǵmā'*-Orthodoxie ist auf den meisten Gebieten das Ergebnis von Kompromissen zwischen den lange Zeit in erbittertem Kampfe stehenden Theologenparteien. So wie der Streit der *ahl al-ḥadīṯ* gegen die *ahl al-ra'j* seine Vermittlung im System des Šāfi'ī gefunden hat; wie der Kampf der Orthodoxie gegen die *Mu'ṭazila* durch die sieghafte, im *iǵmā'* durchgedrungene Vermittlung des Aš'arī beigelegt wurde: so ist auch in der Frage der Gottesliebe eine vereinigende Brücke nach dem Ṣūfismus hin geschlagen worden. Diese Ausgleichung geschieht unter der Formel der Vereinigung der *ḥaḳīḳa* und der *šarī'a*, die sich bereits in früher Zeit von beiden Seiten aus vorbereitet[4], um vom 6. Jahrhundert an vorzüglich unter dem Einfluß der Gedanken des Ġazālī eine vorherrschende Stellung zu erringen.

Man könnte für diese Tatsache kein bezeichnenderes Beispiel anführen als das des soeben genannten Šams al-dīn ibn Ḳajjim

---

[1] *'Awārif al-ma'ārif*. Kap. III (a/R. d. *Ihjā* I 126, 13).

[2] *Šifā al-'alīl fī masā'il al-ḳadr wal-ḥikma wal-ta'līl* ed. Na'asānī (Kairo, maṭb. Ḥusejnijja 1323). Eine Inhaltsangabe des seinerzeit noch ungedruckten Werkes gibt A. de Vlieger, *Kitāb al-Qaḍr* (Lausanner Dissertation, Leiden 1903) 118 ff.

[3] Ibn Ḳajjim al-Ġauzijja l. c. 139.

[4] Man sehe das bezeichnende Beispiel des Abū 'Alī al-Ṯaḳafī (st. 328), der den Ṣūfismus in Nisābūr einführte, bei Subkī, *Ṭab. Šāf.* II 172—174.

al-Ǵauzijja. Trotzdem er einer der Träger der durch seinen Lehrer Taḳī al-dīn ibn Tejmijja[1]) angebahnten ḥanbalitischen Renaissance im VII.—VIII. Jahrhundert d. H. ist, sehen wir ihn, wie dies in seiner Vita in den *Ṭabaḳāt al-Ḥanābila* seines Schülers Ibn Reǵeb reichlich bezeugt ist[2]), ṣūfischer Forschung und Übung ergeben. Er beruft sich auf *a'immat al-taṣawwuf*[3]) und ist selbst Verfasser ṣūfischer Werke[4]). Es kann uns demnach nicht überraschen, daß dieser Ḥanbalit in der Darstellung des Begriffs der Gottesliebe den Gedankengang der Ṣūfīs beschreitet. Dem ablehnenden Standpunkt des *ǵabrī* stellt er das Bekenntnis des *sunnī* als das des richtigen traditionsgetreuen Muslims entgegen. Danach komme das Einheitsbekenntnis im Zusammenwirken zweier Faktoren zum Ausdruck: im Bekenntnis der Gottesmacht (*al-ilāhijja*)[5]) und in der Unterwürfigkeit des Menschen unter dieselbe (*al-'ubūdijja*)[6]). Ersteres würde aufgehoben werden durch die Ablehnung davon, daß Gott Gegenstand der Liebe, daß diese sowie das Streben nach der Begegnung mit Gott die Sehnsucht der Herzen sei. Andererseits würde auch letztere (Unterwürfigkeit) aufgehoben durch die Ablehnung davon,

---

1) Dieser selbst spricht mit Sympathie von den *ṣūfijjat ahl al-'ilm* (wie Ǵunejd, Ma'rūf al-Karchī, Sulejmān al-Dārānī und viele andere, die er mit Namen nennt); seine Gegnerschaft bezieht er nur auf die *ṣūfijjat al-malāḥida*, wie Ibn al-'Arabī und seinesgleichen. (*Maǵmū'at al-rasā'il al-kubrā* [Kairo 1323] I 273; II 95 ff.; *al-Furḳān bejna aulijā al-Raḥmān wa-aulijā al-Śejṭān* [Kairo o. J.] 56.) Ibid. 96 über höhlenbewohnende Asketen (vgl. zu *Islam* VIII 204) und *riǵāl al-ǵajb*, wo die topographischen Angaben über solche Höhlen in Syrien und Persien bemerkenswert sind.

2) Vorgedruckt der Kairoer Ausgabe des *I'lām al-muwaḳḳa'īn* (nicht *al-muwaffaḳīn*, wie Brockelmann II 106 Nr. 6 und in meinem Artikel Aḥmed b. Ḥanbal in der *Enzyklop. d. Islam* I 200b 5, wo auch das unrichtige *A'lām* zu verbessern ist) *'an rabb al-'ālamīn*. Dasselbe ist parallel mit desselben Verfassers eschatologischem Buch *Ḥādī al-arwāḥ ilā bilād al-afrāḥ*, durch Faraǵallāh Zekī al-Kurdī 1329 (Kairo) in 3 Bänden, 4°, herausgegeben. Von seinem Verhältnis zum Ṣūfismus sagt Ibn Reǵeb (5 ult.): وحصل له جانب عظيم من الانواق والمواجيد الصحيحة وتسلّط بسبب ذلك على الكلام فى علوم اهل المعارف والدخول فى غوامضهم.

3) *Ḥādī al-arwāḥ* II 136.

4) Ibn Reǵeb zählt deren mehrere auf; der bei Brockelmann l. c. Nr. 30 registrierte Kommentar zu den *Manāzil al-sā'irīn* hat den vollen Titel: مدارج السالكين بين منازل اياك نعبد واياك نستعين.

5) Sonst gewöhnlich: *al-rubūbijja*.

6) Ṣūfische termini; vgl. *Vorlesungen über den Islam* 173, R. Hartmann, *Al-Ḳuschairis Darstellung des Ṣūfitums*, Index s. vv. Der Verf. benutzt diese termini häufig, z. B. noch *I'lām al-m.* II 240, III 68, 7.

daß der Mensch selbsttätig, dienend und (Gott) liebend sei und durch die Annahme, daß alle (auf die Gottesliebe) bezüglichen Ausdrücke des Korans in uneigentlichem Sinne zu verstehen seien. »So ginge denn das Einheitsbekenntnis verloren zwischen dem (Glauben an) *ġabr* und der Ablehnung der Gottesliebe, ganz abgesehen davon, daß die Attribute, die der (Ġabrit) ihm beilegt, den Herzen befremdlich sind und eine Scheidewand bilden zwischen diesen und der Liebe zu Gott (er meint die Auffassung Gottes als despotisch willkürliches Wesen« [1]).

Es wäre im Interesse einer gründlichen Belehrung über den Geist des ḥanbalitischen Systems wünschenswert, die theologische Richtung dieses Vorkämpfers der Schule in ihrem vollen Zusammenhange darzustellen. Derselbe hat im *fiḳh* seinen ḥanbalitischen Sunnaeifer mit überraschend freisinnigen Grundsätzen zu verbinden gewußt, die für ein besonderes Kapitel der Gesetzeskunde der moderne ägyptische Jurist Maḥmūd Fatḥī behandelt hat [2]).

Man wird bei eingehender Prüfung der Gesichtspunkte dieses ḥanbalitischen Theologen seine Beeinflussung durch Ideen des Ġazālī nicht übersehen [3]), auf den er sich, trotz der Geringschätzung, mit der ihn die Ḥanbaliten und besonders sein Lehrer Ibn Tejmijja behandeln [4]), bei gegebener Gelegenheit in ganz sympathischer Weise

---

[1]) *Śifā al-ʿalīl* 139.

[2]) *La doctrine musulmane de l'abus des droits* (Lyon-Paris 1913 = *Travaux du Séminaire Oriental d'Études juridiques et sociales* publiés sous la direction de Edouard Lambert, fasc. 1) 205—216. Der Verf. benutzt vom *Iʿlām* die Ausgabe Dihli 1314 in 2 Bänden.

[3]) Da diese Frage vom Gegenstand gegenwärtiger Studie weit abliegt, beschränken wir uns beispielshalber auf die Erwähnung zweier Einzelheiten. In seiner Abhandlung über die berechtigten Typen der Analogieschlüsse im *fiḳh* (*Iʿlām al-muwaḳḳaʿīn* I 158 ff.) befolgt Ibn Ḳ. al-Ġ. die im *Ḳiṣṭās* durchgeführte Methode des Ġazālī, nur solche zuzulassen, deren Vorbilder aus dem Koran nachweisbar sind: فالصحيح هو الميزان الذى انزله مع كتابه. — Der in verschiedenen Variationen von ihm oft wiederholte und angewandte Grundsatz فى تغيير الفتاوى واختلافها بحسب تغيّر الازمنة والامكنة والاحوال والنيّات والعوائد (z. B. *Iʿlām* III 27) erinnert an den des Ġazālī (*Iḥjā* IV 279, 6 v. u.) وان ذلك يختلف باختلاف الاحوال والاشخاص والنيّات. Wir bemerken, daß dem Ḥanbaliten des XIII. Jhd.'s Chr. die in der Gesetzesauffassung des modernen Islams zur Geltung gelangenden Grundsätze (*Die Welt des Islams* V 135) bereits ganz geläufig sind.

[4]) Vgl. ZA, XXII 321.

als Gewährsmann beruft [1]). Er rühmt ja auch den *faḳīh al-nafs* [2]) und spricht im Gegensatz gegen das im Buchstabenkultus erstarrte Gesetz *(al-ǵāmid)* vom »lebendigen *fiḳh*, das ohne besondere Bitte um Einlaß Eingang in die Herzen findet« [3]). Der Begriff der über die Oberfläche des Gesetzes hinaus zu erfassenden *asrār al-šarʿ* [4]) ist ihm ebenso geläufig wie dem Ġazālī; freilich nicht in der Bedeutung, die die Mystik dem »innern Sinn« des Gesetzes gibt, aber jedenfalls als die tiefere Absicht, die dem Gesetz innewohnt, »dessen Verständnis nur Leute mit weiter Vernunftbegabung ertragen, die in das Innere des Gesetzes und seiner Absichten blicken können; hingegen mag er sich nicht einlassen mit Leuten, deren Vernunft nicht mehr Fassungsraum hat als für das Nachbeten nach Menschen (*taḳlīd*), zu deren Gefolge sie durch Zufall gehören, und wegen deren Meinungen sie die Lehren aller übrigen Vertreter des Wissens verschmähen« [5]).

Durch diese Überschreitung der Grenzen gegenwärtiger Studie sollte nur darauf vorbereitet werden, daß Ibn Ḳajjim al-Ġauzijja auch hinsichtlich der Gottesliebe durch Ġazālī beeinflußt ist. Bereits der Argumentation, die sein *sunnī* gegenüber dem *ǵabrī* entwickelt, konnten wir anmerken, daß er ersteren die bloße *ṭāʾa*-Forderung überschreiten und ihn der ṣūfischen Bestrebung annähern läßt. Viel eingehender spricht er sich darüber aus in einer seinem Buch über die Liebe [6]) einverleibten Digression, in der jeder, der die Darstellung des Ġazālī im 6. Buche der vierten Abteilung des *Iḥjā* kennt, dessen Ideengang und Terminologie wiederfinden wird.

Wenn er auch von der Auffassung ausgeht, daß Gottesliebe sich zunächst im Gehorsam gegen Gott kundgibt [7]), begnügt er sich

---

[1]) *Iʿlām al-muwaḳḳaʿīn* III 466 Exzerpte aus einer Ġazālī-Schrift zur Bekräftigung seiner Gesinnung über *taʾwīl* und *kalām*.

[2]) ibid. III 63,8 فقيه النفس يقول ما أردت ونصف الفقيه يقول ما قلت. Vgl. die Streitschrift des Ġ. gegen die Bāṭinijja-Sekte 104 f.

[3]) *Iʿlām* III 70, 7: الفقه الحق الذي يدخل على القلب بغير استئذان.

[4]) ibid. II 170; 240; III 51, 2 u. ö. Auch von Ibn Tejmijja, der das *taḳlīd* ebenso verschmäht, zitiert er II 149 einen von *asrār al-šarʿ* handelnden Passus.

[5]) ibid. III 374: وهذه المواضع وامثالها لا تحتملها الا العقول الواسعة التي لها إشراف على اسرار الشريعة ومقاصدها وحكمها اما عقل لا يتسع لغير تقليد فليس الكلام معه. من اتفق له تقليده وترك جميع اهل العلم لقوله

[6]) *al-Ǵawāb al-kāfī liman saʾala ʿan al-dawā al-šāfī* (Kairo, maṭb. al-taḳaddum o. J.). Vgl. ZDMG. LXIX 196.

[7]) Vgl. *Iḥjā* IV 30, 13 v. u., 524 M.

mit dieser äußerlichen Forderung nicht, stattet vielmehr den Begriff der Gottesliebe mit innerlichen Momenten aus. Er definiert sie (in Übereinstimmung mit Ġazālī)[1] als Sehnsucht nach der Begegnung mit Gott (*liḳā Allāh*)[2]. Die in solchem Streben sich bekundende Seelenstimmung nennt er »das Leben der Herzen und die Nahrung des Geistes; außer ihr habe das Herz keinen Genuß, kein Wohlgefühl, keine Seligkeit und kein Leben. Ist sie vom Herzen abwesend, so ist sein Schmerz größer als der des Auges, dem das Licht fehlt, als der des Ohres, dem die Gehörkraft, als der der Nase, der der Geruchssinn, und der der Zunge, wenn ihr die Sprachfähigkeit mangelt. Der Schade des Herzens, das leer ist von der Liebe seines Hervorbringers und Schöpfers, ist größer als der des Körpers, der vom Geist verlassen ist. Dies kann nur der begreifen, der wirkliches Leben besitzt; der Tote fühlt den Schmerz der Verwesung nicht«[3]. Er stellt — *dīn* als Gehorsam und Unterwürfigkeit deutend — einen Unterschied fest zwischen dem äußerlichen (*al-dīn al-ẓāhir*) und dem innerlichen *dīn* (*al-d. al-bāṭin*). »Bei letzterem sei, gleichwie bei der gottesdienstlichen Leistung, Unterwürfigkeit und Liebe unerläßlich, während jenes nicht notwendig von Liebe begleitet ist, wenn sich auch dabei Gehorsam und Demut kundzugeben scheint«[4]. In fortgesetzter Darstellung des *dīn*-Begriffes kommt er noch zu einer anderen Differenzierung desselben. Es gebe einerseits *dīn śarʿī wa-amrī*, Gehorsam, der sich lediglich in Unterwürfigkeit unter Gesetz und Befehl kundgibt, andererseits *dīn ḥisābī ǧazāʾī*, wobei man die dereinstige Rechenschaft und Vergeltung vor Augen hat. Schließlich gelangt er zum Resultat, daß die Wurzel beider Arten der Religionsübung die Liebe sein müsse: والمحبّة اصل كلّ واحد من الدينيّن.

Indem Ibn Ḳ. al-Ġ. im letzten Resultat auf den ideellen Standpunkt des Ġazālī hinauskommt, kann er wieder als getreuer Anhänger des Ibn Tejmijja sich nicht versagen, die exzessive Art der

---

[1] *Ǵawāb* 141.

[2] Freilich faßt er im *Ḥādī al-arwāḥ* II 151 diese Begegnung in sinnlicher Weise als معاينة البصر auf; damit hat sich übrigens auch Ġazālī abgefunden.

[3] *Ǵawāb* 168.

[4] ibid. 148, 10 والدين الباطن لا بدّ فيه من الخضوع والحبّ كالعبادة سواء بخلاف الدين الظاهر فانّه لا يستلزم الحبّ وان كان فيه انقياد وذلّ فى الظاهر.

äußeren Bekundung der Gottesliebe, wie sie sich im Ṣūfī-Wesen darstellt, in andeutender Weise zu mißbilligen. In seiner sprunghaften Art, das Thema der Gottesliebe mit seiner Auseinandersetzung über sinnliche Liebe (dem eigentlichen Vorwurf des *Ġawāb al-kāfī*) zu verflechten, stellt er einmal einen Unterschied fest zwischen löblicher (*maḥabba maḥmūda*), für das diesseitige und das zukünftige Leben heilsamer und zwischen tadelnswerter Liebe (*m. maḏmūma*), die vom Menschen durch Unwissenheit und gegen sich selbst geübte Ungerechtigkeit verursacht wird. Dieselbe sei zusammengesetzt aus falschen Glaubensvorstellungen und verwerflicher Leidenschaft (اعتقاد فاسد وهوى مذموم). »Es vereinigen sich dabei verworrene, Wahrheit und Irrtum vermengende Vorstellungen; unwahre Begriffe hinsichtlich des Gegenstandes der Liebe und der Sehnsucht nach Vereinigung mit ihm werden vorgespiegelt und überwältigen das Heer der Vernunft und des rechten Glaubens.« Während die Kundgebungen der löblichen Liebe, Weinen, Traurigkeit, Freude, Beklemmung und Erleichterung die Seligkeit fördern, deren Wahrzeichen sie sind (*ʿunwān al-saʿāda*), sind die begleitenden Erscheinungen der verwerflichen Liebe Zeichen der Verdammnis (*ʿunwān al-šaḳāwa*). »Über diesen Unterschied sollte der aus Liebe sich dem Tode Weihende (*ḳatīl al-maḥabba*) in richtiger Weise nachdenken, damit er erkenne, was ihm heilsam und was ihm schädlich ist« [1]).

Diese Klausel läßt keinen Zweifel daran, daß die ihr vorausgehende Darstellung eine Kritik der ausschweifenden Ṣūfī-Praxis [2]) beabsichtigt und gegen schwärmerische Erscheinungen gerichtet ist, deren Schilderung in den Erzählungen über ṣūfische Gottesliebe in großer Anzahl wiederkehrt. Auch gegen Leute, die mit der Askese heuchlerischen Mißbrauch treiben, hat er strenge Worte. Er stellt sie Dieben gleich [3]). Auch Ġazālī hatte manch strenges Urteil über falsche Ṣūfis (متصوّفة) ausgesprochen [4]).

4. Ein anderer Kreis, in dem die Ablehnung des Begriffes der Gottesliebe vorherrscht, ist der der rationalistischen *mutakallimūn* [5]).

---

[1]) *Ġawāb* 145.

[2]) Gegen Ṣūfī-Unfug Ibn Tejmijja, *al-Furḳān* usw. 98 ff.

[3]) *Iʿlām al-muwaḳḳaʿīn* III 251, 15 ومنهم السُّرّاق بما يظهرون من الدين والفقر والزهد وهم فى الباطن بخلافه.

[4]) Z. B. *Iḥjā* II 218, 6 v. u.; 229 ff.; 239, 14; 279, 15.

[5]) Man beachte die geringschätzende Art, in der Ġāḥiẓ von den Ṣūfīs spricht, *Ḥajawān* I 103, 6 v. u.

Es kann dabei freilich, so wie auch hinsichtlich des Verhältnisses der *fuḳahā* zu der ṣūfischen Religionsauffassung, nicht generalisiert werden. Nicht als ob die Vertreter des *kalām* der Zulassung des ṣūfischen Begriffs der *maḥabba* grundsätzlich widerstrebten. Die innere Geschichte des Islams kann ja genug der Beispiele für die freundliche Vereinigung von *kalām* und *taṣawwuf* aufweisen. Ein frühes Beispiel bietet der Ṣūfī Muḥammed b. Chafīf al-Śīrāzī (st. 371), zu dessen Hörerkreis al-Bāḳillānī gehörte; er selbst bekennt sich als begeisterten Verehrer des Aś'arī, dessen Belehrung persönlich zu genießen er eine Reise nach Baṣra unternimmt, die er, sowie seine Begegnung mit Aś'arī in überschwänglicher Weise schildert[1]). Es genüge nur noch auf Abu-l-Ḳāsim al-Ḳuśejrī (st. 465) hinzuweisen, diesen Vorkämpfer des Ṣūfītums, der zugleich unter die *mutakallimūn* zählt[2]) und wegen seines Bekenntnisses zur aś'aritischen Lehre von seiten der Fanatiker Verfolgung zu erleiden hatte[3]). Jedoch ist nicht zu übersehen, daß auch er den Begriff der *maḥabba* gegenüber ṣūfischen Übertreibungen mäßigte[4]).

Im allgemeinen kann soviel angenommen werden, daß im Durchschnitt der Kalāmleute sich wenig Sinn für die innerlichen Triebfedern des religiösen Lebens bekundet. Wenn ihnen die Philosophen als oberflächlichen Dialektikern Unwissenheit in der Anwendung der Denkgesetze, Mangelhaftigkeit ihrer Vorbereitung zur Behandlung der philosophischen Probleme, dilettantenhafte Art in den Fragen der Metaphysik mitzureden vorwerfen[5]), so werden sie von den Mystikern zumeist als Leute charakterisiert, die »das wahre Wesen und die Wirkungen der Seele verkennen«[6]). Muḥjī al-dīn ibn al-

---

[1]) Subkī, *Ṭab. Śāf.* II 151; die Beschreibung des Zusammentreffens mit Aś'arī ibid. 155—159.

[2]) R. Hartmann, *Al-Ḳuschairī's Darstellung des Ṣūfitums* 102. 170.

[3]) ZDMG. LXII 9, 19.

[4]) R. Hartmann a. a. O. 62 ff.

[5]) S. einige Äußerungen der Philosophen im *Buch vom Wesen der Seele* 13—15; vgl. *Die Kultur der Gegenwart*, T. I, Abt. V (2. Aufl.) 307.

[6]) *Ichwān al-ṣafā* (ed. Bombay) IV 154, 7 انّ قوما من اهل الجدل ينكرون امر النفس. Abū Bekr al-aṣamm leugnet die Existenz der Seele, weil eine solche sinnlich nicht wahrnehmbar ist: فذُكِرَ عن ابى بكر عبد الرحمان بن كيسان الاصمّ انكار النفس جملةً وقال لا اعرف الّا ما شاهدتُ بحواسّى Ibn Ḥazm, *Milal* IV 74, 5. Vgl. P. Rouselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters* VI Heft 6, Münster 1908) 34.

ʿArabī, der wohl auf manche Kalāmthese eingeht[1]), verspottet sie als dialektische Schwätzer, die ihr Denken auf die formale Behandlung von Ausdrücken richten, die von den Altvordern herrühren, und die kein Verständnis bekunden für den tieferen Sinn, den die Mystiker aus denselben herleiten. Von den zeitgenössischen Kalāmleuten sagt er, daß ihnen kein Vernünftiger irgend Wert beimißt. Sie machen sich lustig über die (er meint natürlich die im Sinne der Mystik erfaßte) Religion, verhöhnen die Diener Gottes und anerkennen nur Leute ihres Schlages. Auch weltlicher Zwecke und Ambition beschuldigt er sie. Jedoch Gott habe sie erniedrigt, so wie sie die Wissenschaft verwerfen; er habe sie gedrängt an die Höfe der Könige und unwissender Machthaber, von denen sie wieder alle Art von Demütigung sich gefallen lassen. Selbst die *fuḳahā* stellt er, trotz ihrer mangelhaften Frömmigkeit, höher als die Kalāmanhänger[2]).

In der Tat sind in ihren Kreisen die Leute zu finden, die kein Verständnis bekunden für die ṣūfische Weltanschauung und insbesondere auch für den ṣūfischen Begriff der Gottesliebe. Ġazālī kennzeichnet ihren Standpunkt in dieser Frage: »Einige *mutakallimūn* verneinen (mit Bezug auf Gott) die Vertrautheit (*al-uns*), die Sehnsucht (*al-šauḳ*) und die Liebe (*al-ḥubb*). Sie meinen, daß die Zulassung dieser Begriffe auf Verähnlichung (Gottes mit den Menschen, *taśbīh*) deuten würde. Sie wissen nicht, daß die Schönheit der durch den inneren Sinn (*al-baṣā'ir*) erfaßten Dinge vollkommener ist als die

---

[1]) z. B. auf die muʿtazilitische Anschauung vom Begriff des *ḥasan* und *ḳabīḥ* (*Futūḥāt mekkijje* [Kairo 1329] I 299 unten; über *ḥudūṯ al-taʿalluḳ* ibid. IV 6, 10 u. a. m.).

[2]) *Futūḥāt* I 325, 9 ff.: فان اصحاب اللقلقة والكلام والجدل الذين استعملوا افكارهم فى موادّ الالفاظ التى صدرت عن الاوائل وغابوا عن الامر الذى اخذها عنها اولئك الرجال وأمّا امثال هؤلاء الذين عندنا اليوم لا قدر لهم عند كلّ عاقل يستهزئون بالدين ويستخفّون بعباد الله ولا يعظم عندهم الاّ من هو معهم على مدرجتهم قد استولى على قلوبهم حبّ الدنيا وطلب الجاه والرئاسة فاذلّهم الله كما اذلّوا العلم وحقّرهم وصغّرهم والجأهم الى ابواب الملوك والولاة من الجهّال فاذلّهم الملوك والولاة الخ . . . . . فالفقيه المفتى فى دين الله مع قلّة ورعه بكلّ وجه احسن حالا من هؤلاء الخ. Ein ähnlicher Angriff auch gegen die *fuḳahā* ibid. I 278–281, worauf ich anderswo zurückkomme.

durch den äußeren Gesichtssinn erfaßter Objekte (*al-mubṣarāt*) und daß der Genuß ihrer Erkenntnis größere Herrschaft gewinnt über die mit Herzen [1]) Begabten (als der, den sinnliche Eindrücke hervorbringen). Zu jenen *mutakallimūn* gehört Aḥmed b. Ġālib, genannt »Famulus (*ġulām*) des Chalīl« [2]), der es an Ġunejd, ʿAlī abu-l-Ḥasan al-Nūrī und der Gemeinde der Ṣūfīs mißbilligt, was sie von Liebe und Sehnsucht redeten. Andere verneinen sogar die Stufe der Ergebung (in den Willen Gottes, *riḍā*) und glauben, daß es an deren Stelle nur geduldiges Ertragen (*ṣabr*) gebe, daß aber *riḍā* nicht vorstellbar sei. Alles dies ist Gerede von unvollkommenen, beschränkten Leuten, die in der Erfassung der Situationen des religiösen Lebens nicht über die Schalen hinauskommen und der Meinung sind, daß nur jenen Schalen Wirklichkeit zukomme. Alles sinnlich Erkennbare und was vom Wege der Religion in die (oberflächliche) Vorstellung tritt, ist bloße Hülse; jenseits davon ist der gesuchte Kern. Wer von der (Kokos-) Nuß nur bis zur Schale gelangt, wird meinen, daß dieselbe durch und durch Holz sei, und wird die Gewinnung des Öls aus dieser Nuß als Absurdität betrachten. Eine Entschuldigung hat er wohl (für seinen Irrtum), aber wir können dieselbe nicht anerkennen« [3]).

Mit dieser Stellung der *mutakallimūn* zum allgemeinen Begriff der Gottesliebe hängt eine aus derselben folgende spezielle Anwendung ihrer Anschauung zusammen. Unter den als *kufr* zu verurteilenden Ketzereien erwähnt Aḥmed b. Ḥanbal [4]) neben der muʿtazilitischen Leugnung der visio beatifica der Seligen (*ruʾjat Allāh*) die Ablehnung des Chalīl-Charakters des Ibrāhīm. Man könne von einem Menschen nicht sagen: er sei *chalīl Allāh*, »Freund Gottes«

---

[1]) Man weiß ja, was Ġaz. unter »Herzen« versteht; vgl. *Vorlesungen über den Islam* 179, dazu *Iḥjā* II 268, 12 v. u., IV 25, 3; *Kīmijā al-saʿāda* (Sammelband des Muḥjī al-dīn Ṣabrī, Kairo 1328) 505; ibid. 521, 6 versteht er unter *Ḳalb* den unsterblichen Teil des Menschen.

[2]) Wohl derselbe A. b. Ġ., von dem Ġāḥiẓ, *Ḥajawān* IV 39 ult. Mitteilungen über seine Erfahrungen mit einem Schlangenbeschwörer anführt. Dieser Ġulām Chalīl (st. 275 h.) stiftete den Chalifen zur Verfolgung der berühmtesten Ṣūfīs seiner Zeit an; er forderte die Todesstrafe für sie als *zanādiḳa*. Nur durch die Dazwischenkunft eines einsichtigen Ḳāḍī entgingen sie der Hinrichtung (Hu ǵwīrī, *Kašf al-maḥǵūb* übers. v. Reynold A. Nicholson [*Gibb-Series*] 137 Anm. 190 f.). Zu den von Aḥmed b. Ġālib gegen die Ṣūfīs erhobenen Beschuldigungen gehörte auch ihr Bekenntnis zur Gottesliebe, worüber eingehend die Mitteilungen Amedroz' aus dem *Taʾrīch des Ḏahabī* (JRAS 1912, 566 f.).

[3]) *Iḥjā* IV 328, 19 ff.

[4]) Bei Ibn Ḳajjim al-Ǵauzijja, *Ḥādī al-arwāḥ* II 146.

من زعم ان الله لا يُرَى فى الآخرة فهو جهمىّ فقد كفر وردّ على الله وعلى الرسول ومن زعم ان الله لم يتّخذ ابراهيم خليلا فقد كفر وردّ على الله فهو[1]). Die Verneinung der im gewöhnlichen Sinne gedachten *Chalīl*-Eigenschaft des Abraham[2]) wird auch von Ibn Ḳutejba in einer Reihe von mu'tazilitischen Kuriosa angeführt. Mit der ausdrücklichen koranischen Bezeichnung Abrahams als *chalīl* Gottes finden sie sich ab, indem sie das Wort mit Berufung auf einen Vers des Zuhejr (17 v. 4 Ahlwardt) im Sinne des Bedürftigen deuten. Als solchen habe Gott den Abraham angenommen[3]).

Besonders wird einer der islamischen Rationalisten als Bekämpfer der Idee der Gottesfreundschaft Abrahams mit Namen genannt: der als Vorläufer der Mu'tazila[4]) betrachtete Ġa'd b. Dirham. Der 'irāḳische Statthalter Chālid b. 'Abdallāh al-Ḳasrī habe ihn wegen ketzerischer Lehren am 'Īdfeste, gleichsam als religiöses Schlachtopfer, hingerichtet[5]). Freilich nimmt sich dieser dogmatische Eifer des Chālid nicht wenig sonderlich aus neben dem, was wir von seinen Ansichten und Äußerungen über religiöse Dinge sonst erfahren. Unter anderem habe er gesagt, daß sein Chalif ihm höher stehe als Abraham und alle andern Propheten, selbst als Muhammed[6]). Seine Strenge gegen Ġa'd kann vielleicht im Zusammenhang mit dem Verhalten omajjadischer Chalifen, deren treuer Vertreter Chālid war, gegen rationalistische Bestrebungen verstanden werden[7]). Über die spezielle Veranlassung der Hinrichtung des Ġa'd habe ich in mir zugänglichen älteren historischen Quellen nichts gefunden. Hingegen darf man vielleicht voraussetzen, daß Erzählungen späterer Autoren, wie z. B. die des Ibn Tejmijja, der als Kalāmfeind von dieser Episode der Regierung des Ḳasrī mit

[1]) Mit Bezug auf Sure 4 v. 124 واتّخذ الله ابراهيم خليلاً.

[2]) Bei Ibn Sa'd II/2 24, 2 läßt man auch Muhammed beanspruchen, von Gott gleich Abraham als *chalīl* erwählt worden zu sein. Seine Bezeichnung als *ḥabīb Allāh* ist ganz gewöhnlich.

[3]) *Muchtalif al-ḥadīṯ* (ed. Kairo) 83 unten.

[4]) Bei Ibn Ḥazm, *Milal* IV 202, 7 wird er als einer der *śujūch al-Mu't.* bezeichnet. — Vgl. Ibn al-Aṯīr, *Kāmil* ad ann. 240 (ed. Būlāḳ VII 26), wo der Isnād des mu'tazilitischen Inquisitors Ḳādī Aḥmed b. abī Duwād über Biśr al-Marīsī, Ġahm b. Ṣafawān und Ġa'd b. Dirham (die Būl. Ausgabe hat fälschlich ادهم) geführt wird.

[5]) Baġdādī, *Farḳ* 262, 3: جعد بن درهم الذى ضحّى به خالد بن عبد الله القسرىّ.

[6]) *Aġānī* XIX 60. Vgl. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz* 206.

[7]) Vgl. *Vorlesungen über den Islam* 97.

sichtlichem Behagen spricht[1]), dabei auf ältere mir unbekannte Berichte zurückgehen. Ich lasse hier folgen, was darüber ʿAlī al-Ḳārī zu sagen weiß: Die Ǵahmijja verneinen die Wirklichkeit der Liebe von beiden Seiten (Gottesliebe sowohl als genit. subject. wie auch als genit. object. gefaßt)[2]). Sie meinen nämlich, daß Liebe eine adäquate Beziehung (*munāsaba*) zwischen dem Liebenden und dem Gegenstand der Liebe voraussetzt. Zwischen dem Ewigen und dem Entstandenen könne aber keine Beziehung stattfinden, die Liebe hervorrufen könnte[3]). Zu allererst hat diese heterodoxe Lehre im Islam Ǵaʿd b. Dirham aufgestellt im Anfang des zweiten Jahrhunderts. Dafür wurde er von Chālid b. ʿAbdallāh al-Ḳasrī, dem Emīr des ʿIrāḳ und des Ostens, in Wāsiṭ hingerichtet. Dieser sagte in seiner *chuṭba* am großen Schlachtfeste (*ʿīd al-aḍḥā*): »O Menschen, vollziehet das Schlachtopfer, möge es von Gott wohlgefällig aufgenommen werden! Ich selbst vollziehe diese Pflicht an Ǵaʿd b. Dirham, der meint, daß Allah den Ibrāhīm nicht als seinen *chalīl* betrachtet habe. Dann stieg er (vom *minbar*) herab und schlachtete den Ǵaʿd in Übereinstimmung mit den Fetwā's der zeitgenössischen Gesetzesgelehrten«[4]) — wie es auch sonst vorkam, daß man die Hinrichtung gefährlicher Leute in Verbindung mit religiösen Gelegenheiten vollführte. Der andalusische Fürst ʿAbdalraḥmān III. (912—61 Chr.), genannt al-Nāṣir abu-l-Muṭarrif, dessen als *faḳīh* und Asket gerühmter Sohn ʿAbdallāh bei Lebzeiten des Vaters nach der Herrschaft trachtete und gegen ihn und den zur Thronfolge bestimmten Bruder Mustanṣir eine Verschwörung anzettelte, wurde von seinem Vater eigenhändig zur *ʿīd-al-aḍḥā*-Zeremonie hingerichtet; zur selben Zeit ereilte die Mitverschwörer dasselbe Schicksal[5]). Die Anführer der Christen, die im Jahre 1182 gegen Medina zogen, um — wie ihnen dies von islamischen Geschichtschreibern zugemutet wird — den Leichnam des Propheten zu entführen, wurden nach ihrer Besiegung nach dem Opfertal Minā geführt und daselbst opferweise hingerichtet[6]). Ibrāhīm b. Hilāl al-Ṣābī — selbst nicht Muslim — schmei-

---

[1]) *Tafsīr sūrat al-ichlāṣ* (Kairo 1323) 45.

[2]) Gott wird in einer Schwurform خليل ابراهيم genannt, Ibn Saʿd I/2 100, 7.

[3]) Man wird dabei unwillkürlich an Aristoteles, *Ethica Nicomach.* VIII 9 denken, wonach zwischen Gott und den Menschen wegen ihres allzugroßen Abstandes (πολὺ δὲ χωριζόμενος) keine φιλία bestehen könne. Es ist nicht ausgeschlossen einen vermittelten Einfluß des aristotelischen Gedankens auf die kühnen muslimischen *Chalīl*-Leugner voraussetzen zu dürfen.

[4]) ʿAlī al-Ḳārī, *Kommentar zu al-Fikh al-akbar* (Kairo 1323) 104.

[5]) Subkī, *Ṭab. Śāf.* II 230.

[6]) *al-Uns-al-ǧalīl* 281. Gemeint ist der verunglückte Zug des Raynald von Chan-

chelt in einem dem būjidischen Fürsten ʿAḍud al-daula zum *ʿīd al-aḍḥā* gewidmeten Glückwunschgedicht diesem Gönner: er sei zu erhaben, als daß zu seinem Festopfer bloß starke Kamele dienen sollen; es mögen mächtige Könige die Opfer dieses Festtages sein, und das Schwert des Fürsten möge dazu das *Allāhu akbar* (der an diesem Fest wiederholt ausgestoßene Ruf) rufen[1]).

5. Wenn von den Kalāmleuten schon der Begriff der Gottesliebe abgewiesen wird, so folgt daraus in selbstverständlicher Weise, daß sie die die Gottestrunkenheit veranschaulichenden Ṣūfī-Übungen und ekstatischen Zustände (*aḥwāl*) verurteilen. Wie ihresgleichen über beide in ihrem gegenseitigen Zusammenhang denkt, bekundet der Muʿtazilit Zamachśarī in seinem *Kaśśāf* zu Koranstellen, die ihm für solche Äußerungen als willkommene Gelegenheit dienen.

In Sure 5 v. 59 (يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ): »Die Liebe der Menschen zu Gott ist der Gehorsam gegen ihn und das Streben nach seinem Wohlgefallen und daß man nicht übe, was notwendig seinen Zorn und seine Strafe verursacht; die Liebe Gottes zu seinen Dienern (bekundet sich darin), daß er ihnen für ihren Gehorsam den schönsten Lohn angedeihen lasse, sie erhöhe, rühme und Wohlgefallen an ihnen finde. Hingegen ist Gott hoch erhaben darüber, was da glauben die törichtesten, der Wissenschaft feindlichsten, gegen das Gesetz gehässigsten und in ihrem Wandel bösesten der Menschen (wenn auch ihr Wandel nach der Ansicht von Toren und Ignoranten ihresgleichen Wert besitzt); ich meine die lügnerische, ihren Namen von der Schafwolle (*ṣūf*) herleitende Partei. Hoch erhaben ist Gott darüber, was sie religiös bekennen in bezug auf Gottesliebe und über die auf ihren Sitzen — die Gott verwüsten möge — und an ihren Tanzplätzen — die Gott verheeren möge — an bartlose, von ihnen Märtyrer (*śuhadā*) genannte Jünglinge gerichteten Ghazelenlieder und über ihre Ekstasen — was ist dagegen der Ohnmachtszustand des Moses, als der Sinai zu Staub wurde? (Sure 7 v. 139). Sie beziehen die Gottesliebe auf sein Wesen, nicht auf seine Attribute und

---

tillon gegen die Ufer des Roten Meeres, worüber RÖHRICHT, *Geschichte des Königreichs Jerusalem* 401. Ibn Ǵubejr (*Travels* ed. WRIGHT-DE GOEJE 59) beschreibt als Augenzeuge den Triumphzug, den al-Malik al-ʿĀdil mit dem nach Alexandrien gebrachten Teil der christlichen Gefangenen veranstalten läßt. Die arabischen Quellen für diese Begebenheit verzeichnet C. SCHIAPARELLI in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung des Ibn Ǵubejr 354 Nr. 23.

[1]) Jāḳūt ed. MARGOLIOUTH I 352.

lehren, daß Gottesliebe von Liebesqualen begleitet sein müsse, sonst sei sie keine wirkliche Liebe« [1]).

Noch in deutlicherer, man darf sagen: brutaler Weise zu Sure 3 v. 29, indem er die als Äußerungen der Gottesliebe erscheinenden Ṣūfī-Zustände als dionysischen Taumel verhöhnt: »Wenn ihr Allāh liebet, so folget mir, dann wird euch Allāh lieben und euch eure Sünden vergeben.« — »Wer aber vorgibt — sagt hierbei Zamachśarī —, ihn zu lieben und der Sunna seines Gesandten zuwiderhandelt, ist ein Erzlügner (*kaḏḏāb*); das Buch Gottes selbst strafe ihn Lügen. Wenn du nun jemand siehst, der von Gottesliebe redet und bei dem Gedanken daran in die Hände klatscht, jauchzt, ächzt und in Ohnmacht fällt [2]), so kannst du nicht zweifeln, daß ein solcher nicht erkennt, was Allah, und nicht weiß, was die Liebe zu ihm ist. Sein Klatschen, seine Exaltation, sein Ächzen und seine Ohnmacht rühren daher, daß er in seiner schmutzigen Seele eine annehmliche, liebwerte Gestalt sich vorstellt, die er in seiner Torheit und Verderbtheit Allah nennt; diese Vorstellung ruft in ihm das Klatschen, Johlen, Ächzen und die Ohnmacht hervor ..... [3]), während die um ihn stehenden dummen Leute vor Rührung über seinen Zustand die Zipfel ihrer Ärmel mit Tränen füllen.«

---

[1]) Vgl. Harnack, *Der »Eros« in der alten christlichen Literatur (Sitzungsber. der K. Preuß. Akad. d. W.* 1918, 89, 28 ff.).

[2]) Vgl. eine solche Szene bei Ibn Ǵubejr ed. Wright-de Goeje 224, 16 ff.

[3]) وربما قد رأيت المغنى قد ملأ إزار ذلك المحبّ عند صعقته.

Muhammeds Himmelfahrt.

Von

Josef Horovitz.

An zwei Stellen des Quran, Sure 81_{19-23} und Sure 53_{1-18}, beschreibt Muhammed visionäre Erlebnisse, welche ihm den göttlichen Ursprung der auf ihn einströmenden Worte verbürgen. An der ersten Stelle bezeichnet er den Quran als das »Wort eines edlen Boten, eines starken, beim Herrn des Thrones mächtigen, dem Gehorsam geleistet wird und der zuverlässig ist« und fügt hinzu: »Euer Gefährte ist nicht besessen, er hat ihn am klaren Horizont gesehen«. Und ausführlicher schildert er das gleiche Gesicht in Sure 53_{4-10}, nachdem er sich dagegen verwahrt, es sei alles Irrtum und Sinnestäuschung. » Er (der Quran) ist nichts anderes als eine Offenbarung, die geoffenbart, die ihn (d. i. euren Gefährten) gelehrt der Starke an Kraft, ein Einsichtsvoller. Da stand er aufrecht am höchsten Horizont, dann kam er nahe und ließ sich herab und war (nur) zwei Bogenlängen fern oder noch näher und er offenbarte seinem Diener, was er offenbarte. Nicht hat das Herz erlogen, was es gesehen; wollt ihr ihm denn bestreiten, was er gesehen?« Handelt es sich beide Male um die gleiche Vision, wie meist angenommen [1]) und wofür schon die beiden Schilderungen gemeinsame Verwendung des Ausdrucks *ufuq* spricht, so muß die in Sure 53_{5-6} beschriebene Gestalt die des »edlen Boten« von Sure 81_{19} sein. Dennoch will Schrieke [2]) aus den Worten »seinem Diener« in Sure 53_{10} folgern, es sei die Erscheinung Allāhs selber, die der Prophet geschaut, wie es ja auch in Sure 57_9 von Allāh heiße, »er ist es, der seinem Diener Zeichen herabsendet« [3]). Eine gewisse Schwierigkeit besteht ja vielleicht darin, daß Muhammed sich als Diener des »edlen Boten« bezeichnet haben sollte, aber es liegt doch viel näher, zwischen Vers 9 und 10 einen Wechsel des Subjekts anzunehmen (der bei

[1]) Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorans* S. 99; Bevan in BZATW Bd. 27 (1914), S. 52.

[2]) *Islam* VI S. 20.

[3]) Auch die bei Schrieke a. a. O. angeführten Stellen Seite 401 und 876 kann ich nicht als beweiskräftig anerkennen.

den stilistischen Eigenheiten des Quran nicht überraschen könnte[1]), oder aber »*auḥā*« im Sinne von »offenbarte im Auftrage Allāhs« aufzufassen, als anzunehmen, Muhammed habe die Erscheinung Allahs selbst herabkommen sehen. Gerade bei Muhammed ist das Gefühl der eigenen Ohnmacht gegenüber der göttlichen Allmacht viel zu stark ausgeprägt, als daß er den Anblick der göttlichen Erscheinung hätte ertragen und ihn in deutlichen Worten hätte beschreiben können; wie die Apokalyptiker, denen er auch darin näher steht als den Propheten, verkehrt er mit Allāh durch Vermittlung des göttlichen Boten, den er später Gabriel nennt.

Eine zweite Vision schildern dann die Verse 13 bis 18 der 53. Sure mit den Worten: »Und er hat ihn ein anderes Mal herabkommen sehen beim Lotosbaum am äußersten Ende, neben dem sich der Garten der Zuflucht befindet, als den Lotosbaum bedeckte, was ihn bedeckte. Nicht irrte ab der Blick noch ging er zu weit. Er hat von den Zeichen seines Herren die größten gesehen.« Auch hier läßt sich die himmlische Erscheinung herab, die der Visionär aber diesmal nicht am »höchsten Horizont« sieht, sondern am »Lotosbaum des äußersten Endes«. Daß der »Ort der Zuflucht«, in dessen Nähe der Lotosbaum steht, nicht, wie man seltsamerweise gemeint, in Mekka gelegen, sondern daß er mit dem Paradies identisch ist, haben Schrieke und Bevan aus dem koranischen Sprachgebrauch bewiesen[2]). Ich kann aber Schrieke nicht zugeben, daß Muhammed hier im Himmel geweilt zu haben behauptet; es ist in diesen seinen Worten nirgends eine Andeutung davon zu finden, daß er sich im eigentlichen Sinn in höhere Sphären entrückt gefühlt habe. Wie viele seiner Vorgänger unter den prophetischen Visionären blickt der auf Erden weilende Muhammed in ferne Räume und schaut den himmlischen Boten am Lotosbaum.

An einer dritten Stelle dagegen, Sure 17₁, wo das visionäre Erlebnis nicht beschrieben, sondern nur angedeutet wird, handelt es sich unverkennbar um eine Entrückung; hier sieht der Prophet nicht himmlische Erscheinungen sich ihm nahen, sondern er fühlt sich selber in weite Fernen entführt. Die Worte »Preis dem, der nächtlicherweile seinen Diener von dem heiligen Masǵid zum fernsten Masǵid entführt, um das wir Segen verbreitet, auf daß wir ihn von unserem Zeichen etwas sehen ließen« haben keinen Zusammenhang mit dem Folgenden, und Bevan[3]) geht so weit, es als unbeweisbar, wenn auch nicht unmöglich hinzustellen, daß hier überhaupt von Muhammed die Rede

[1]) Nöldeke, *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* S. 10 ff.

[2]) Schrieke S. 20, Bevan S. 53.

[3]) a. a. O. S. 53/54.

sei; die Worte »sein Diener« könnten sich ja auch auf andere Diener Allāhs beziehen. Diesen Einwand hat SCHRIEKE vorausgesehen und ist ihm durch den Nachweis begegnet[1]), daß an allen koranischen Stellen, an denen »sein Diener« oder »unser Diener« ohne Nennung eines Namens vorkommt, Muhammed gemeint sei. Aber, ganz abgesehen von diesem Sprachgebrauch, von welchem Gottesmanne sollte in Verbindung mit dem *masǵid al ḥarām* die Rede sein? Man könnte doch höchstens an Ibrāhīm denken, unter der Voraussetzung, das Fragment stamme aus der Zeit, in welcher Ibrāhīm bereits die Begründung des mekkanischen Heiligtums zugeschrieben wird. Gegen diese Voraussetzung spricht zwar nichts, denn der alleinstehende Vers enthält keinerlei Anzeichen für seine Entstehungszeit, aber überall, wo der Name Ibrāhīms im Zusammenhang mit Mekka erscheint, werden Ausdrücke wie *bait* oder *maqām* gebraucht, niemals *masǵid*. Vor allem aber ist weder im Quran selbst noch in der pseudepigraphischen oder aggadischen Literatur irgend etwas von einer Entrückung Ibrāhīms zu finden. Es darf also als sicher gelten, daß in Sure 17 1 von Muhammed die Rede ist, sonst aber läßt sich aus dem Wortlaut nur schließen, daß es sich um eine nächtliche Reise nach einem fernen, wunderbaren Orte handelt. Welcher Ort gemeint sei, ist weder aus dem Vers selbst noch aus andern Stellen des Quran zu entnehmen, da die Bezeichnung *masǵid el aqṣā* sonst nicht vorkommt; nur das ist deutlich, daß die nächtliche Reise für Muhammed eine Erfahrung von besonderer Bedeutung gewesen sein muß. Wie er jetzt dasteht, macht der Vers den Eindruck, als habe Muhammed, von seinem Erlebnis überwältigt, nicht mehr über die Lippen zu bringen vermocht als die wenigen Worte, oder aber sich gescheut, es vor ungläubigen Ohren durch Ausmalung der Einzelheiten zu entweihen[2]). Diese Auffassung wäre freilich unmöglich, wenn die Überlieferung recht hätte, welche die in V. 62 derselben Sure erwähnte Version (*rujā*) mit der Entrückung gleichsetzt; denn es ergäbe sich dann aus V. 62, daß der Prophet sich in seinen Ermahnungen und Predigten auf sein nächtliches Erlebnis berufen hätte. Doch ist der Zusammenhang der beiden Verse durchaus unsicher[3]). Die islamische Tradition sieht in dem *masǵid al aqṣā* Jerusalem, genauer den Tempelplatz[4]) in Jerusalem, auf dessen Südseite später ja auch die im europäischen Sprachgebrauch so genannte

[1]) a. a. O. S. 13 Anm. 6.

[2]) Vgl. II. Korinther 12 4.

[3]) vgl. NÖLDEKE-SCHWALLY S. 135, SCHRIEKE S. 15, BEVAN S. 53.

[4]) s. Ibn Hišām 263 3 *wa huwa bait al maqdis min Īlijā*. Zu *bait al maqdis* vgl. FISCHER ZDMG. 60, S. 407.

Aqsa-Moschee errichtet wurde. Zu Zeiten des Propheten stand an dieser Stelle die Basilika des Justinian [1]), und diese soll nach CAETANI [2]) der Quranvers auch im Auge haben. Im Quran wird zwar Jerusalem namentlich nicht erwähnt, aber die Anspielung Sure 2_{140} ist durchaus eindeutig, und es bedarf keines Beweises, daß die heilige Stadt der Juden und Christen auch in dem Gedankenkreise Muhammeds eine besondere Stelle eingenommen hat. Es macht keine Schwierigkeiten, sich vorzustellen, der Gedanke an die Heiligtümer Jerusalems habe ihn in seine Visionen und Traumzustände verfolgt, bis er sie leibhaftig vor sich sah. Es kann ihm auch das Gesicht des Ezechiel (8_3) sehr wohl bekannt gewesen sein, in welchem diesen der Geist am Haarschopf ergriff und zwischen Himmel und Erde von Babylonien nach Jerusalem entführte [3]); und die Erinnerung an dieses kann ihn mit der Hoffnung erfüllt haben, einer ähnlichen Erfahrung gewürdigt zu werden, eine Hoffnung, die dann in der nächtlichen Vision ihre Erfüllung gefunden hätte. Aber solche Erwägungen, welche man zur nachträglichen Verteidigung der herkömmlichen Auffassung des rätselhaften Ausdrucks vorbringen könnte, reichen zu ihrer Begründung nicht aus; es würde niemand darauf verfallen, *masǵid al aqṣā* auf Jerusalem zu deuten, dem nicht diese Erklärung durch die Überlieferung suggeriert wäre. Daß auch die europäische Forschung sie bisher ohne Nachprüfung übernommen hat, beweist nur, daß sie sich keineswegs überall bereits von dem Banne der islamischen Tradition befreit hat. Es ist ein Verdienst SCHRIEKE's, diesen Bann für unsere Stelle gebrochen und erkannt zu haben, daß das »fernste Masǵid« nicht Jerusalem, überhaupt nicht ein Ort auf Erden, sondern im Himmel zu suchen ist. Ein himmlisches *masǵid* fügt sich der koranischen Vorstellungswelt ohne Schwierigkeit ein; auch die Engel im Himmel verrichten ihren Gottesdienst (*'ibāda*), der in Sure 7_{205} als *suǵūd* bezeichnet wird. Näher wird die Form ihrer Anbetung als *tasbīḥ* gekennzeichnet (Sure 39_{75}, 40_7, 41_{38}, 42_3) [4]); sie fin-

[1]) s. Hassak ZDPV. 36, S. 308.

[2]) *Annali* 21, § 88. Ähnlich auch in dem Bericht, den Abū Sufjān dem Heraclius gibt, Ḥalabī I 371_{17} *ḫaraǵa min arḍinā arḍ al ḫarām wa-ǵā'a masǵidakum hāḏā*.

[3]) NÖLDEKE-SCHWALLY 134, Anm. 7. — Von einer andern Entrückung läßt sich mit ziemlicher Sicherheit zeigen, daß sie Muhammed bekannt war, der Entrückung Jesu auf den Tabor, von der er nach dem Hebräerevangelium sagte: ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ (angeführt bei Origenes, *Johanneskommentar* ed. PREUSCHEN 67_{20}); denn, wie schon GEROK, *Versuch einer Darstellung der Christologie des Koran* (1839) S. 76 Anm. 1 bemerkt, erklärt sich aus dieser Stelle die Frage Allāhs an 'Īsā: »Hast du den Menschen gesagt, nehmt mich und meine Mutter zu zwei Göttern außer Allāh« (Sure 5_{116}) und die Ersetzung des heiligen Geistes durch die Mutter 'Īsā's in dieser Auffassung der Trinität, die dann 'Īsā selber ablehnt.

[4]) Vgl. dazu *Ascensio Isaiae* VII 15 und IX 41.

det im siebenten Himmel in der Nähe des göttlichen Thrones statt, auf den sich Allāh nach Vollendung der Erschaffung Himmels und der Erde begeben (ebenda) [1]). An diesem Ort werden wir uns also das *masǵid al aqṣā* zu denken haben, und wenn der himmlische Ort der Verehrung als der fernste bezeichnet wird, so erinnert das an Stellen wie Henoch 39_3, wo sich der Patriarch von einer Wolke und einem Wirbelwind von der Erde emporgehoben und am Ende des Himmels niedergesetzt fühlt. Im äthiopischen Text lautet der Ausdruck *ṣenfa samājāt*, was hebräischem *qᵉṣē ha-šamajim* entspricht [2]). Auch Henoch sieht dort die Engel, welche den »Herrn der Geister« preisen (39_{13}).

Aber auch im Quran selbst findet sich eine verwandte Bezeichnung in *al mala' al aʿlā* »die höchste Ratsversammlung« [3]), deren Verhandlungen nach Sure 37_8 die Satane nicht lauschen dürfen und von deren Geheimnissen auch der Prophet nichts weiß (Sure 38_{69}). Die Engel aber nehmen an ihr teil, und der Ausdruck erinnert an die *Phamalja* [= familia] *šel maʿalā* der jüdischen Traditionsliteratur [4]) »die obere Familie«, die in etwas anderer Wendung als »*ješībā šel maʿalā*« [5]) »obere Akademie« oder aramäisch *metibta di reqīʿā* [6]) wieder erscheint. Daß auch der Lotosbaum des »äußersten Endes« (*sidrat al muntahā*) in diesen Zusammenhang gehört, hat bereits Schrieke bemerkt [7]). Von ihm ist es freilich nicht sicher, daß er seinen Platz in der

[1]) Über den Ursprung dieser Vorstellung vgl. Goldziher, *Die Sabbathinstitution im Islam (Gedenkbuch zur Erinnerung an D. Kaufmann*, S. II des S.-A.). Der Thron gehört zu den Dingen, die vor Erschaffung der Welt geschaffen wurden (Pesāḥīm 54a) und befindet sich im 7. Himmel (Ḥagīgā 12b).

[2]) Wie die Zusammenstellungen bei Dillmann, *Lexicon aethiopicum* s. v. *ṣenf* beweisen, wird dieses in Verbindungen wie *merḥaqe āreṣ*, *afsē āreṣ*, *jarketē āreṣ* und *qeṣē hāʿāreṣ* gebraucht. — In der Vision Henoch 14_{11}ff. sieht sich Henoch ebenfalls in die Nähe des *manbara sebḥat* = *kisse hakābōd* = koranischem *ʿarš* versetzt, um welchen Myriaden von Engeln stehen. Muhammed bedient sich — man ist bei seiner Vorliebe für nichtarabische Ausdrücke fast versucht, zu sagen merkwürdigerweise — niemals eines der fremden Ausdrücke *kursi* oder *manbar*, sondern stets des arabischen *ʿarš*.

[3]) Vgl. Wellhausen, *Reste*² 137, Anm. 6 und die bereits von Geiger, *Was hat Mohamed aus dem Judentum aufgenommen*², S. 81, angeführte Stelle Ḥagīgā 16a, wo von den *šēdim* gesagt wird: *šōmeʿīn mēaḥōrē ha pargōd* (= παραγαύδιον, arab. *burǵud*). — *Mala* und *masǵid* stehen sich um so näher, als nach Lammens Nachweisen (s. Ziād Ibn Abīhi S. 31 ff. des Separatabzugs) auch *masǵid* in der älteren Zeit nicht nur für »Betort«, sondern auch für »Versammlungsort« gebraucht wird.

[4]) Vgl. die Stellen bei Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter* II 463. Besonders charakteristisch ist der dort nicht angeführte Ausspruch des R. Jōḥanan אין הקדוש ברוך הוא עושה דבר אלא אם כן נמלך בפמליא של מעלה Sanhedrin 38b.

[5]) *Pesāḥīm* 53b, *Bābā meṣīʿa* 86a.

[6]) *Bābā meṣīʿa* 86a. — Über ältere Vorstellungen bis auf die *Igigi* und *Anunnaki* s. Schrader, KAT³ 453.

[7]) a. a. O. S. 13/14.

himmlischen Topographie hat; da der Lebensbaum nach Henoch 23 1 sich an den Enden der Erde (*aṣnāfa meder*) befindet, so gehört vielleicht die *sidrat al muntahā* ebenfalls an diese Stelle. Mit *aqṣā* wäre dann die höchste Stelle des Himmels, mit *muntahā* die fernste auf Erden gemeint.

Aber nicht nur steht die Deutung des *masǧid al aqṣā* als eines Ortes im Himmel im Einklang mit den übrigen quranischen Vorstellungen, der Quran zeigt auch, daß der Gedanke des Aufstiegs zum Himmel Muhammeds Geist viel beschäftigte. Wenn es Sure 15 14 15 heißt: »Und öffneten wir ihnen ein Tor im Himmel und stiegen sie durch es hinauf (*ja'ruǧūna*), so sprächen sie: ‚Unsere Blicke sind nur trunken gemacht, nein, wir sind verzauberte Leute'«, so will der Prophet damit sagen, seine Landsleute würden auch die Himmelfahrt, wie sie den Gottesmännern der Vorzeit, vielleicht auch damals bereits dem Propheten in ihrer Mitte zuteil geworden, falls sie selbst ihrer gewürdigt würden, für eine Sinnestäuschung erklären. Sure 17 92 ff. verlangen die Ungläubigen vom Propheten noch mehr als den bloßen Aufstieg. »Sie sprachen: ‚Wir werden dir nicht glauben, bis du uns aus der Erde eine Quelle hervorsprudeln läßt .... oder du zum Himmel aufsteigst (*tarqā*); wir werden aber an deinen Aufstieg nicht glauben, bis du uns ein Buch herabläßt, das wir lesen'«; sie wollen also mit eigenen Augen das himmlische Buch sehen, das ihnen Muhammed als Beweis seines Verweilens im Himmel herunterbringen soll. Der Prophet ist sich darüber klar, daß auch seine Entrückung in die himmlischen Sphären von seinen Landsleuten nicht als Zeugnis für seine göttliche Sendung anerkannt würde, und so läßt er sich Sure 6 35 von Allāh trösten: »Wenn ihre Abkehr schwer auf dir gelastet hatte: auch wenn du es vermöchtest, einen Schacht in der Erde zu finden oder eine Leiter (*sullam*)[1]) zum Himmel, auf daß du ihnen ein Zeichen brächtest ..., wenn Allāh es wollte, so hätte er sie auf dem rechten Wege vereint.« Er findet sich also damit ab, daß er die Leistungen, die sie ihm zumuten, nicht ausführen kann, denn auch sie würden nichts ändern, solange Allāh die Ungläubigen nicht auf den rechten Weg leiten will. Endlich ist auch 6 125 vom Aufstieg zum Himmel die Rede: »Wen Allāh auf den rechten Pfad leiten will, dem weitet er die Brust zum Islām, wen er in die Irre führen will, dem macht er seine Brust eng, als wollte er zum Himmel hinaufsteigen (*jaṣṣa'adu*).« Ob Muhammed hier aus der Erfahrung des Ekstatikers

[1]) Vgl. den von Goldziher zu Ḥuṭaia XVII 5 aus Sibawaihi I 197 angeführten Vers des A'šā:

لئن كنت في جب ثمانين قامة ورُقّيت اسباب السماء بسلّم

spricht, läßt sich kaum entscheiden, während 17 95 so klingt [1]), als habe er damals ein solches Erlebnis bereits hinter sich. Jedenfalls aber geht aus den angeführten Stellen hervor, wie vertraut ihm die Vorstellung des Aufstiegs war.

Es ist das nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, wie nahe die Vorstellungswelt Muhammeds der der apokalyptischen Schriften steht, welche von den himmlischen Entrückungen frommer Männer der Vorzeit berichten, der Bücher Henoch, der Ascensio Isaiae, der Baruchapokalypsen. Es ist sehr wahrscheinlich, daß ihm diese Nachrichten bekannt waren, die aber Anweisungen über die Methoden, durch welche die Verbindung mit der überirdischen Welt hergestellt werden könne, nicht enthalten. Diese kann er nicht ihnen, sondern nur der noch lebendigen Praxis asketischer Visionäre entnommen haben. Schrieke [2]) versucht nachzuweisen, daß auch die Kāhins Arabiens mit dieser Praxis vertraut waren, und die Möglichkeit, daß er sie von ihnen gelernt hat, kann nicht geleugnet werden. Beweisen läßt es sich aber nicht, wir wissen über die Kāhins der Zeit Muhammeds viel zu wenig, und ethnologische Parallelen allein reichen nicht aus, diese Lücke auszufüllen. Es ist ebensowohl möglich, daß auch hierin die »Leute der Schrift« seine Lehrmeister waren, denn daß bei diesen solche Methoden im Schwange waren, wird uns ausdrücklich berichtet. »Viele der früheren Weisen glaubten«, so heißt es in einem Responsum des Gaon Hai, »daß der, welcher dazu geeignet ist, wenn er bestimmte Tage fastend verbringt, den Kopf zwischen die Kniee legt und zur Erde Lieder und Lobpreisungen murmelt, das Innere und die Kammern schaue, als sähe er mit seinen Augen sieben Hallen, und es ihm scheint, als träte er von einer Halle in die andere« [3]). Der Berichterstatter lebte zwar erst im 10. Jahrhundert, aber die »früheren Weisen« werden auch bereits im 6. Jahrhundert nicht anders verfahren sein.

Darin, daß die islamische Tradition die Himmelfahrt Muhammeds an die nächtliche Reise nach Jerusalem anknüpft, welche sie in Sure 17 1 erwähnt findet, dürfen wir einen Beweis dafür erblicken, daß auch sie noch eine Erinnerung an die richtige Deutung der Quranstelle

---

[1]) so auch Schrieke S. 14 Anm. 1.

[2]) S. 23 ff.

[3]) s. *Tešūbōt ha-geōnim* (Lyck 1868) § 99 הרבה מן החכמים היו סוברים כי מי שהגון לכך ויושב בתענית ימים ידועים ומניח ראשו בין ברכיו ולוחש לארץ שירות ותשבחות הוא מציץ בפנימים ובחדרים כמי שהוא רואה בעיניו היכלות שבעה וצופה כאלו הוא נכנס מהיכל להיכל; vgl. auch Harkavy, *Studien und Mitteilungen IV* S. XVI f. Ferner Bloch in MGWJ. 1893 S. 42 und Bousset ARW. IV S. 153.

bewahrte. Wie kam sie aber dazu, das »fernste *masǵid*« nach Jerusalem zu verlegen? Schrieke antwortet (S. 13), diese Erklärung gehöre in den Kreis der Nachrichten, welche zur Zeit ʿAbdalmaliks erdichtet wurden, um die Heiligkeit Jerusalems hervorzuheben, als sich Mekka in den Händen des Gegenchalifen ʿAbdallāh Ibn az-Zubair befand. Die Erklärung ist aber wahrscheinlich schon vor dem Chalifat des ʿAbdalmalik (65—86 H = 685—705) verbreitet gewesen. Denn ʿOmar Ibn Abi Rabīʿa kennt sie bereits: wenn er in einem seiner Gedichte (Nr. 91 ed. Schwarz S. 73) [1]) sagt:

»Bei dem, der den Propheten Muhammed sandte mit dem Licht und dem Islam, der wahrhaftigen Religion,
Und bei dem Ruf der Pilger und ihrem Lobpreis am Maqām und der Säule des heiligen Hauses
Und dem fernsten Masǵid, dessen Umgebung gesegnet ist, und dem Ṭūr schwöre ich als einer, der die Wahrheit spricht und nicht sündigt«,

so beweist diese Nennung des *Masǵid al aqṣā* inmitten anderer heiliger Stätten auf Erden doch wohl, daß der Dichter auch unter dieser Bezeichnung ein irdisches Heiligtum verstand. Es ist nicht auszumachen, wann das Gedicht entstanden ist, es kann aber sehr wohl aus der Frühzeit des 23 H. geborenen Dichters stammen, der somit bei ʿAbdalmaliks Regierungsantritt bereits 42 Jahre alt, übrigens wohl ein Anhänger des Gegenchalifen war [2]). Aber selbst, wenn die Verse erst unter ʿAbdalmalik gedichtet sind, so ist nicht anzunehmen, daß die von diesem gewünschte Deutung des Ausdrucks sich so schnell eingebürgert hätte, daß ein Dichter, der auch später den Omajjaden nicht gerade freundlich gesinnt war [3]), sich ihrer alsbald bedient haben würde. Die Vorliebe der Omajjaden für Jerusalem geht ja auch in frühere Zeiten zurück [4]); von jeher bevorzugten sie es gegenüber Medina, dem Hauptsitz der

[1]) لا والذى بعث النبى محمدا بالنور والاسلام دين القيّم
وبما اهلّ به الحجيج وكبّروا عند المقام وركن البيت المحرم
والمسجد الاقصى المبارك حوله والطور حلفة صادق لم يأثم

[Auch Abū Ṣaḫr, *Hudail* ed. Wellh. Nr. 264 Vers 24 schwört والطور والمسجد الاقصى وزائره aber wie die dort vorausgehenden Verse zeigen, in denen u. a. vom Licht, Taurāt und Inǵīl die Rede ist, muß dort unter dem Masǵid al aqṣā nicht notwendig Jerusalem gemeint sein, und »der Besucher« deutet vielleicht eher auf einen nicht allen zugänglichen Ort. Nebeneinander nennt die Heiligtümer von Mekka und Jerusalem al Farazdaq, *Ǵamhara* 165 9 v. u. aber ohne sich der Ausdrucksweise von Sure 17 1 zu bedienen. — Korrekturzusatz.]

[2]) s. Schwarz, Einleitung S. 19.

[3]) daselbst

[4]) s. Wellhausen, *Das arabische Reich* S. 133.

Opposition. Schon Mu'awija hatte sich dort als Chalifen huldigen lassen und soll damals auch bei den heiligen Stätten der Christen sein Gebet verrichtet haben [1]). Und neben dem politischen Interesse der Omajjaden, welche die Heiligkeit Jerusalems für ihre Zwecke ausnutzten und sie wider den Gegenchalifen in Arabien ausspielten, geht das Bestreben einher, den Christen gegenüber Jerusalem auch als eine heilige Stätte der Muhammedaner in Anspruch zu nehmen. Schon Omar hatte (642) eine Moschee in Jerusalem errichtet [2]), ohne übrigens die Christen aus der Basilika des Justinian zu verdrängen. Vielleicht hat man schon damals oder nicht viel später Versuche gemacht, Jerusalem auch in der Geschichte des Propheten eine Stelle anzuweisen. Jedenfalls aber konnte man die alte richtige Deutung des Ausdrucks *masǵid alaqṣā* nicht ohne weiteres beseitigen, weshalb denn auch Jerusalem zunächst nur als Etappe auf dem Wege zum Himmel angesehen wurde. Als solche erscheint es in der Überlieferung, auf die sich 'Abdalmalik bei Ja'qūbi bezieht und die doch wohl älter ist als seine Maßnahme: »und dieser Fels, von dem überliefert wird, der Prophet habe seinen Fuß auf ihn gesetzt, als er zum Himmel emporstieg, soll euch die Stelle der Ka'ba vertreten« [3]). In dieser Überlieferung haben wir, soweit ich sehe, das älteste Zeugnis für eine Fußspur des Propheten (*qadam rasūl*), wie sie später in großer Zahl in verschiedenen Teilen der islamischen Welt auftauchen [4]). Nun wissen wir, daß in der Basilika der Himmelfahrt auf dem Ölberge, die schon von Sulpicius Severus († 410) beschriebene Fußspur Jesu auch noch im 7. Jahrhundert verehrt wurde. Der Pilger Arculf, der Jerusalem um 670 besuchte und uns auch die älteste Beschreibung der Moschee Omars liefert [5]), schildert, wie die Pilger täglich Teile des Staubes mitnehmen, ohne daß die Erde, für immer gezeichnet durch den Abdruck der Fußspur Jesu, ihr

---

[1]) s. Nöldeke in ZDMG. XXIX S. 95, Wellhausen a. a. O. S. 64, R. Hartmann, *Der Felsendom in Jerusalem* S. 33.

[2]) Caetani, *Annali* 21 § 87, R. Hartmann, ZDPV. Bd. 32, S. 194.

[3]) Jaqūbi, *Historiae* II 311 وهذه الصخرة التى يروى ان رسول الله صلعم رفع قدمه عليها لما صعد الى السماء تقوم لكم مقام الكعبة. — Nach der Confutatio Agareni des Bartholomaeus Edessenus, Migne, *Patrologia Graeca* Bd. 104, Spalte 1392 und 1440 steht Muhammed mit dem einen Fuß im Himmel, mit dem andern in Jerusalem. Der Bericht wird dort auf Fāṭima zurückgeführt. Bartholomaeus, dessen Alter Migne nicht kannte (s. die notitia S. 1380), erwähnt die Gründer der vier *maḏāhib* (Sp. 1402) und nennt von den 72 Sekten die Μουταζι (Mu'tazila), Ἰσμαιλι (Isma'īlīja), Χασισίμου (Ḥārimīja? Ġahmīja?) und Σεπερι (Sifrīja), daselbst Sp. 1403. Güterbock, *Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik*, S. 22, setzt Bartholomaeus in die Zeit der Kreuzzüge.

[4]) s. Goldziher, *Studien* II 397.

[5]) s. *Arculf* übs. u. erkl. von Mickley I S. 19/20.

Aussehen veränderte [1]). Das Vorbild Jesu, das auch sonst so zahlreiche Spuren in der Biographie des Propheten hinterlassen hat, wird auch hier nachgewirkt haben. Die Fußspur Jesu befand sich an der Stelle, von der aus er zum Himmel aufgestiegen, und so war die Antwort auf die Frage, von wo aus Muhammeds Himmelfahrt erfolgt sei, von vornherein gegeben [2]): es konnte nur Jerusalem in Frage kommen. Die Erzählung von der Reise Muhammeds nach Jerusalem hätte sich dann also im Anschluß an seine dort gezeigte Fußspur herausgebildet [3]).

Vielleicht aber klingt auch noch die Erinnerung an den ursprünglichen Sinn der Vision Muhammeds in der Stellung nach, welche Jerusalem jetzt in der Geschichte der Himmelfahrt einnimmt. Denn es gibt einen Ort, der beides vereint, die himmlische Lage und die Heiligkeit Jerusalems, eben das himmlische Jerusalem, ἡ δὲ ἄνω Ἰερουσαλήμ und Ἰερουσαλὴμ ἐπουράνιος des Neuen Testaments, welches sich nach Ḥagīgā 12b im vierten Himmel, Zebūl, befindet. Von diesem himmlischen Jerusalem heißt es in der syrischen Baruchapokalypse 43ff., es sei dem Adam gezeigt worden, bevor er sündigte, danach Abraham und später Moses; wie das Paradies sei es im Himmel bei Gott bereitgehalten [4]). Und in der äthiopischen, von Halévy veröffentlichten [5]) Baruchapokalypse wird Baruch von dem Engel Sutuēl in das himmlische Jerusalem (*Ijarusālēm samājāwīt*) entführt und erhält auf seine Frage die Antwort, es sei den Märtyrern zur Wohnung bestimmt, welche diese vergängliche Welt verachtet und gehaßt und um der Gerechtigkeit willen den Tod erlitten haben. Aber auch die Seele Irenes,

[1]) daselbst S. 38/39

[2]) s. auch Schrieke S. 15. Nach Ḥalabī I 371$_{10}$ v. u. und ebenso 372$_{8}$ weiß der Biṭrīq des Qaiṣar, dem Abū Sufjān vom Isrā des Propheten berichtet, auf Grund seiner Belesenheit in der »alten Wissenschaft« ان نبيا يصعد من بيت المقدس الى السماء.

[3]) Einen Einblick in die Entstehung der Tradition gewährt der bei Ṭabarī, *Tafsīr* XV$_{12}$ angeführte Ḥadīṯ, in welchem Ḥuḏaifa zu Zirr Ibn Ḥubaiš sagt: ما علمك هذا (يعنى انه صلّعم دخل المسجد الاقصى) قلت من قبل القران قل من اخذ بالقران افلح قال فقلت سبحان الذى اسرى بعبده ليلا الخ قل فنظر الى فقال يا اصلع هل ترى دخله قال قلت لا والله قال حذيفة اجل والله الذى لا اله الا هو ما دخله ولو دخله لوجبت عليكم صلاة فيه لا والله ما نزل عن البراق حتى راى الجنة والنار وما اعدّ الله فى الاخرة اجمع.

[4]) Über das himmlische Jerusalem vgl. Volz, *Jüdische Eschatologie* S. 336ff., Messel, *Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie* BZATW. 30 (1915), S. 89ff.

[5]) *Teezāza Sanbat* S. 80 f. Auch Gorgorios wird von Michael das himmlische Jerusalem gezeigt, daselbst S. 99.

der Schwester des heiligen Abādīr, wird auf seine Bitte zur Stärkung ihres Glaubens an die jenseitige Strafe in das himmlische Jerusalem entführt, worauf sie dann in ihren Körper zurückkehrt [1]). Auch diese Vorstellung kann also Muhammed sehr wohl vertraut gewesen sein [2]), und als er sich an den »entferntesten Betort« versetzt fühlte, mochte er das himmlische Jerusalem vor sich zu sehen glauben, wie viele Apokalyptiker und Visionäre der früheren Zeiten.

Durch das Selbstzeugnis Muhammeds ist die ekstatische Himmelfahrt als ein Erlebnis seiner prophetischen Laufbahn gesichert, in welchen Abschnitt dieser Laufbahn sie fällt, ist aber den koranischen Worten nicht zu entnehmen. Darin hat SCHRIEKE 3) sicher recht, daß die Himmelfahrt, wie auch BEVAN gleichzeitig erkannte, in der traditionellen Biographie ursprünglich mit der Episode der Herzensreinigung verbunden, also wie diese in die Anfänge seiner Wirksamkeit verlegt war. Damit ist aber nicht bewiesen, daß sie auch wirklich den Charakter einer Prophetenweihe trug, sondern nur, daß die Überlieferung, als sie seine Biographie unter Benutzung biblischer und pseudepigraphischer Vorbilder, aber auch unter Verwendung altarabisch-heidnischer Motive zusammenstellte, sie als solche auffaßte. SCHRIEKE 4) selbst weist darauf hin, daß keineswegs alle Himmelsreisen der früheren Ekstatiker die Einweihung in ihren prophetischen Beruf bedeuten, und die ethnologischen Parallelen, welche er beibringt, reichen bei dem Stillschweigen des Quran nicht aus, auch die Herzensreinigung Muhammeds als geschichtlich nachzuweisen. Es soll nicht bestritten werden, daß Muhammed manches aus der Praxis der Kāhins beibehalten haben mag (SCHRIEKE S. 25), aber die Geschichtlichkeit der Herzensreinigung läßt sich auch damit nicht beweisen, daß sie, wie SCHRIEKE meint (S. 11), keinen Anhaltspunkt in der Literatur der *ahl al kitāb* habe; denn selbst wenn das richtig wäre, so bliebe die Möglichkeit, daß die Überlieferung sie arabisch-heidnischen Vorstellungen entsprechend einge-

---

1) vgl. *Synaxarium Alexandrinum* ed. FORGET I 43 وكان القديس ابادير يطلب من المسيح ان يقوى امانة اخته ايرانى فى العذاب فاخذ الرب نفسها الطوبانية ومضى بها الى اورشليم السمائية ورأت تلك الممالك السنية ثم عادت الى جسدها. Auf diese Stelle verweist schon CHAUVIN, *Bibliographie* XI 208.

2) Daß auch die Überlieferung noch etwas von ihr wußte, scheint mir daraus hervorzugehen, daß Muhammed im *Bait al maqdis* Ibrāhīm, Mūsā, ʿĪsā und alle Propheten traf; das konnte nicht urspünglich vom irdischen Jerusalem gegolten haben.

3) a. a. O. S. 5, 9 und 29.

4) a. a. O. S. 21. — Auch in der oben angeführten Legende des Abādīr hat sie ihn nicht, ebensowenig im *Arta Virāf Nāmak*.

führt und ausgeschmückt habe. In Wirklichkeit finden sich aber Parallelen zur Herzensreinigung in der christlichen Heiligenlegende wie in der Zarathustralegende. Bereits Chauvin [1]) hat auf einige hingewiesen, von denen namentlich eine Stelle aus dem Leben des Timotheus as sāiḥ angeführt sei [2]): »Und Gott blickte auf ihn und sandte seinen Engel zu ihm, der ihm mit der Hand über das Herz strich, worauf er von seinen Schmerzen genas. Dann öffnete er seinen Körper mit dem Finger, reinigte die Leber, legte sie an ihre Stelle zurück, richtete das Herz wieder her, wie es vorher war, und sprach zu ihm: »Du bist gesund geworden; sündige nicht mehr, damit dir nicht Schlimmeres widerfahre« (Joh. 5 14). Der Sinn ist hier freilich ein etwas anderer als in der Muhammedlegende, und noch weiter entfernt sich von der Bedeutung, welche die Herzensreinigung in ihr hat, was wir über sie im Zād sparam [3]) lesen: »The third (achievement of the archangel) was cutting with a knife and the vital parts becoming visible which are inside the abdomen with a flowing forth of blood; and after the hands were rubbed over it, it became healed.« Das wird dann im folgenden so erklärt: »Thy and thy coreligionists accepting of the pure religion is, as to the steadfast in others, such that through such like burning of fire, pouring of hot metal and through an operation with a hot instrument there is no perversion from the good religion«, während es in dem späteren *Zartuštnāma* [4]) nur heißt: »Man öffnete ihm den Leib und nahm die Eingeweide heraus, dann legte man sie wieder an die Stelle, schloß den Leib und alles war wie zuvor.« Handelt es sich auch beidemal nicht um eine Weihe, so bleibt doch die Möglichkeit, daß die Herzensreinigung in der Biographie Muhammeds auf ähnliche, nicht arabische Vorbilder zurückgeht.

[1]) *Bibliographie* XI 208.

[2]) *Synaxarium Alexandrinum* ed. Forget I 171 فنظر الله اليه وارسل اليه ملاكه ومسح بيده على فؤاده فبرى من سائر الالام الذى به ثم شق جسمه باصبعه ونظف كبده واعادها الى موضعها والحم فؤاده كما كانت وقال له انك قد صرت صحيحا فلا تعود الى الخطيئة لئلا تبتلى باشرّ من هذه.

[3]) *Sacred Books of the East* XLVII 159.

[4]) bei Wilson, *The Parsi Religion* S. 494. — Das *Zartuštnāma* enthält noch eine andere Parallele zur Muhammedlegende: Durāmarūn, der von der Geburt des Zartušt gehört hatte, begab sich nach dem Hause seines Vaters, um das in der Wiege liegende Kind zu ermorden; doch als er den tötlichen Streich führen wollte, erlahmte seine Hand, und er war kraftlos (Wilson S. 484); ähnlich auch schon Dīnkard VII 3. Das erinnert an die Erzählung von Du'ṯūr, der plötzlich dem Propheten mit gezücktem Schwert entgegentritt und ihn fragt, was ihn jetzt schützen könne, worauf der Engel Gabriel hervortritt und ihn zu Boden wirft. Wāqidī (Wellh.) 99. Ibn Sa'd II 1 S. 24, Dijārbakrī, *Ḥamīs* I 404.

Die arabische Literatur selber bietet uns aber auch ein von SCHRIEKE übersehenes Beispiel einer Brustöffnung aus der Entstehungszeit des Islam. Von Omajja Ibn Abī-ṣ-Ṣalt wird erzählt [1]), daß er eines Tages im Hause seiner Schwester im Schlafe lag, als sich das Dach öffnete und zwei Vögel erschienen [2]), von denen der eine sich auf seine Brust warf, sie öffnete, das Herz herausholte und auch dieses öffnete. Der zweite Vogel, der an seiner Stelle verharrt war, fragte den ersten, »Hat er es erfaßt?« was dieser bejahte. »Hat er es angenommen?« »Nein, er weigert sich.« Darauf setzte er das Herz wieder an seine Stelle und erhob sich zum Fluge. Omajja aber folgte ihm mit den Blicken und sprach: »Euch beiden zu Diensten, hier bin ich bei euch, nicht frei, so daß ich Entschuldigungen vorbringen und nicht zahlreichen Stammes, so daß ich den Sieg erringen könnte.« Da kehrte der Vogel zurück, setzte sich ihm abermals auf die Brust, öffnete sie, holte das Herz heraus und öffnete auch dieses. Da sprach der Vogel, der oben geblieben war: »Hat er es erfaßt?« »Ja.« »Hat er es angenommen?« »Nein, er weigert sich.« Darauf machte sich der Vogel, der auf seiner Brust gesessen, zum Fluge bereit, Omajja aber folgte den beiden mit den Blicken und sprach: »Euch beiden zu Diensten, euch beiden zu Diensten, hier bin ich bei euch, kein Besitz, der mich reich machte, und kein Stamm, der mich schützte.« Da kehrte der Vogel zurück, setzte sich ihm auf die Brust, öffnete sie, holte das Herz heraus und öffnete auch dieses. Darauf sprach der Vogel, der oben geblieben war: »Hat er es erfaßt?« »Ja.« »Hat er es angenommen?« »Nein, er weigert sich.« Darauf machte sich der Vogel zum Fluge bereit, Omajja aber folgte den beiden mit den Blicken und sprach: »Euch beiden zu Diensten, hier bin ich bei euch, umgeben von Wohltaten, bewahrt vor Widerwärtigkeiten.« Da kehrte der Vogel zurück, setzte sich ihm auf die Brust, öffnete sie, holte das Herz heraus und öffnete auch dieses. Da sprach der Vogel, der oben geblieben: »Hat er es erfaßt?« »Ja.« »Hat er es angenommen?« »Nein, er weigert sich.« Dann machte er sich zum Fluge bereit, Omajja aber folgte ihnen mit den Blicken und sprach: »Euch beiden zu Diensten, hier bin ich bei euch; wenn du verzeihst, o Gott, verzeihst du im ganzen, und welcher von deinen Knechten,

---

[1]) *Aġānī* III$_{182}$ (Neudruck). Vgl. SPRENGER, *Das Leben und die Lehre des Mohammad* I$_{115}$ f.

[2]) Damit vergleiche man die Version des Abū Ḏarr bei Buḫārī, *Ṣalāt* 1, wonach der Prophet gesagt habe: فُرِج عن سقف بيتى وانا بمكّة فنزل جبريل ففرج صدرى . . . ثم اخذ بيدى فعرج بى الى السماء الدنيا.

der nicht gefehlt?«[1]) Darauf — so fuhr seine Schwester in ihrer Erzählung fort — schloß sich das Dach, und Omajja setzte sich auf und wischte sich die Brust ab. Ich fragte ihn: »Fühlst du etwas?«, worauf er erwiderte: »Nein, nur Hitze in meiner Brust«. Darauf sprach er die Verse: »Hätte ich doch, bevor mir dieses vor Augen trat, auf den Bergspitzen die Steinböcke gehütet; darum stelle dir den Tod vor Augen und hüte dich vor der Tücke des Schicksals, denn das Schicksal hat seine Tücken[2]).« — Neben diesem ausführlichen Bericht finden sich noch mehrere kürzere, die mit ihm im wesentlichen übereinstimmen; in manchen[3]) wird ausdrücklich hervorgehoben, daß sich alles zutrug, während Omajja schlief, in andern[4]) lautet die zweite Frage des oben gebliebenen Vogels nicht: »Hat er es angenommen?«, sondern »Ist er rein?« Nach einer Version[5]) hätte die Schwester des Omajja dem Propheten erzählt, sie habe im Wachzustande zwei Geier gesehen, die sich auf das Dach ihres Hauses niederließen, in welchem ihr Bruder schlief. Der eine von diesen habe sich ihrem Bruder auf die Brust gesetzt, sie geöffnet, mit etwas gefüllt und dann wieder geschlossen. Darauf habe er sich erhoben und sei von dem andern Geier gefragt worden, ob Omajja die Worte erfaßt habe, was er bejahte, während er die Frage, ob er rein sei, verneinte. Auf dieses Erlebnis sei die Gabe Omajjas zurückzuführen. in seinen Gedichten weise Aussprüche zu tun und von der Einheit Gottes und dem Höllenfeuer zu sprechen. In den andern Berichten wird das nicht so deutlich gesagt, sondern der Nachdruck darauf gelegt, daß er die überirdischen Eingebungen zwar vernommen, sie aber nicht

---

[1]) Dieser Vers bei Schulthess, *Umajja ibn Abi-ṣ-Ṣalt* (Leipzig 1911) Nr. LIV. — Nach *Uds.* V 516 sprach er ihn unmittelbar vor seinem Tode.

[2]) Diese beiden Verse bei Schulthess, *Umajja* Nr. XLVII.

[3]) Ibn al Aṯīr, *Usd al ġāba* V 516, wo al Fāriʿa erzählt: قدم اخى من سفر فاتانى فرقد على سريرى فاقبل طائران فسقط احدهما على صدره فشق ما بين صدره الى ثنّته ثم اخرج قلبه ثم ردّ الى مكانه وهو نائم.

[4]) *Aġānī* III 181 Zeile 4 v. u., ebenso Baġawī, *Tafsīr* zu Sure 7 174. Vgl. ferner Ġumaḥī, *Ṭabaqāt* ed. Hell 67 f., Ṯaʿlabī, *Qiṣaṣ* 166 f.; s. Sprenger a. a. O. 118 1; daselbst 119 wird auch noch auf den Artikel des Iṣāba über Fāriʿa verwiesen.

[5]) Balawī, *Alif Bā* II 508 (vgl. Goldziher, *Abhandlungen* I 213): وقد اسلمت عاتكة اخت امية هذا وخبرت عنه بخبر ذكر عبد الرزاق انها جاءت الى النبىّ فحدثته انها رأت وهى فى اليقظة نسرين نزلا على سقف بيتها وفيه امية اخوها نائما فشقا السقف ونزل احدهما على امية فشق صدره وحشاه بشىء ثم اصلحه وعرج فقال له النسر الاخر هل وعى قال نعم قال وهل زكا قال لا فلذلك كان ينطق بالحكمة فى اشعاره ويذكر التوحيد والنار

anerkannt habe [1]), bis er — nach dem ersten Bericht — sich seiner Sünden bewußt geworden und um Verzeihung gebeten habe. Es ist nicht ganz klar, in welchem Verhältnis diese Nachrichten zu denen von der Brustöffnung des Propheten stehen; daß sie erst als Gegenstück zu diesen erfunden seien, wie POWER meint [2]), ist kaum anzunehmen, eher, daß solche Erzählungen von arabischen Dichtern und Wahrsagern den Urhebern der Prophetenbiographie die Notwendigkeit nahelegten, ihrem Helden ähnliche Erlebnisse anzudichten. Aber sicher ist das nicht; wie wir oben gesehen, können auch nichtarabische Vorbilder bei der Aufnahme dieser Episode in die Lebensgeschichte Muhammeds mitgewirkt haben.

Wie stark die spätere Ausmalung von Mohammeds Reise durch die sieben Himmel unter dem Einfluß der jüdischen, christlichen und vielleicht auch parsischen Apokalypsen steht, hat SCHRIEKE im einzelnen nachgewiesen [3]). Aber nicht nur die pseudepigraphischen Schriften haben den muhammedanischen Erzählern als Quelle gedient, auch Reminiszenzen aus den kanonischen Büchern der Bibel lassen sich nachweisen. Eine solche scheint mir nicht nur in der bekannten Erzählung von Muhammeds Feilschen um die Zahl der Gebete [4]) vorzuliegen, welche ihr Vorbild in Genesis XVIII $_{24-32}$ hat, sondern auch in einer auf al Ḥasan zurückgeführten Überlieferung [5]), derzufolge der Prophet erzählt habe: »Während ich im Ḥiǵr schlief, kam Gabriel zu mir und stieß mich mit dem Fuße. Da setzte ich mich auf, sah aber nichts und legte mich wieder hin. Da kam er zum zweiten Male zu mir und stieß mich mit dem Fuße, worauf ich mich aufsetzte, aber, da ich nichts sah, wieder niederlegte. Da kam er zum dritten Male, stieß mich mit dem Fuß und ergriff meinen Arm, worauf ich mich erhob und er mich zum Tore der Moschee führte. Dort stand ein Tier« usw.; in dieser Episode glaube ich eine Nachahmung der Erzählung von Samuels Traum im Tempel (I Samuelis 3_{3-10}) zu erkennen.

Bei der Schilderung der Höllenstrafen [6]) liegt es nahe, an parsische Vorbilder zu denken. Freilich nehmen die Strafen der Verdammten

[1]) Ǵumaḥī انا رجل اراد الله بى خيرا فلم اقبله.

[2]) s. MFO. V2 S. 189*.

[3]) S. 16 ff. — Zu der von BOUSSET in seinem bekannten Aufsatz verwerteten Literatur kommen noch die bereits oben angeführten äthiopischen Apokalypsen des Baruch und Gorgorios, die HALÉVY in seinem *Teezāza Sanbat* veröffentlicht hat.

[4]) SCHRIEKE S. 19 Anm. 6. — Auch in den *Maǵāzī* lassen sich Nachahmungen biblischer Schlachtenschilderungen beobachten, s. SARASIN, *Das Bild Alis* S. 19 ff. und v. MŽIK in WZKM. XXIX S. 371.

[5]) Ibn Hišām 264₂ ff.

[6]) SCHRIEKE S. 17, 18 Anm. 1. Eine andere Beschreibung der Höllenstrafen bei Buḫārī, *Ta'bīr* 48.

auch in der Petrus-, Sophonias- und Paulusapokalypse [1]) einen breiten Raum ein, aber es finden sich doch Einzelheiten, welche mit den *Arta Virāf Nāmak* so auffällig übereinstimmen, daß man eine Entlehnung annehmen möchte. Man vergleiche namentlich den folgenden Passus bei Ibn Hišām [2]): »Dann sah ich Frauen, die an ihren Brüsten aufgehängt waren, und ich sprach: »Wer sind diese, o Gabriel?« Da antwortete er: »Das sind die, welche ihren Männern Kinder gebracht haben, die nicht von ihnen gezeugt waren«, mit *Arta Virāf Nāmak* Cap. 24 [3]): »I also saw the soul of a woman who was suspended by the breasts to hell ... And I asked thus: »What sin was committed by this body, whose soul suffers such a punishment?« Srōsh the pious and Âterō the angel said thus: This is the soul of a wicked woman who in the world left her own husband and gave herself to other men and committed adultery.« Wir finden hier beide Male dieselbe Strafe für Vergehen, welche im Grunde gleich sind. Schrieke [4]) nimmt auch für die drei Becher, die Muhammed angeboten werden, iranische Herkunft an, wenn sie auch im *Arta Virāf Nāmak* eine ganz andere Bedeutung haben.

Man hat sich daran gewöhnt, den *Isrā* als die nächtliche Reise nach Jerusalem dem *Miʿrāǧ* als der Himmelfahrt gegenüberzustellen. Aber nicht nur ist der Tradition dieser Unterschied ursprünglich fremd und gebraucht sie, wie schon Schrieke gezeigt [5]), *isrā* auch im Sinne von Himmelfahrt, sondern die ältesten Werke der Sīra- und Ḥadīṯ-literatur verwenden *miʿrāǧ* überhaupt nicht im Sinne von »Himmelfahrt« oder »Aufstieg«, sondern kennen das Wort lediglich in der Bedeutung »Leiter«. Auch die arabischen Lexikographen verzeichnen die Bedeutung »Aufstieg« nicht, wofür vielmehr *ʿurūǧ* gebraucht wird; erst aus späterer Zeit läßt sich *miʿrāǧ* im Sinne von Himmelfahrt belegen [6]).

[1]) Vgl. Dieterich, *Nekyia* 174 ff.; Weinel in Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen* S. 212 ff.

[2]) 269 ult.: ثم رأيت نساء معلّقات بثديهن فقلت من هؤلاء يا جبريل قال هؤلاء اللاتى ادخلن على الرجال من ليس من اولادهم. [Vgl. jetzt auch Tor Andrae, *Die Person Muhammeds* S. 44 Anm. 1. — Korrekturzusatz.]

[3]) ed. Haug and West (1872) S. 171. Nach West im *Grundriß der iranischen Philologie* II_{108} ist die Schrift nicht älter als das 7. Jahrhundert.

[4]) a. a. O. S. 18.

[5]) a. a. O. S. 14.

[6]) In der Überschrift bei I. Hiš. 268 قصة المعراج وما شهد فيه من الايات hat es bereits diese Bedeutung, nirgends aber, soweit ich sehe, im Text des Ibn Hišām. Ḥalabī I_{374} führt aus dem *Tafsīr* des Qurtubī eine Stelle an, in der es heißt: قالوا أيا جبريل من هذا الذى معك قال هذا محمد رسول الله صلعم خاتم

Der *miʿrāǧ* ist lediglich ein Mittel des Aufstiegs und gehört zur Himmelfahrt wie der *Burāq* ursprünglich zur Reise nach Jerusalem [1]); erst später dient dieser auch dazu, den Propheten gen Himmel zu tragen. In einem mehrfach wiederholten Ḥadīṯ erscheint der *miʿrāǧ* nicht nur als die Leiter, mittels deren Engel und Propheten zum Himmel hinaufsteigen, sondern welcher sich auch die Seelen der Toten bedienen [2]). Von einer solchen Leiter der Toten wissen die jüdischen und christlichen Quellen nichts 3), aber Bevan hat darauf hingewiesen 4), daß nach manichäischer Lehre drei Götter den Toten zur Mondsphäre (*falak al qamar*) vermittelst der »Säule des Ruhms« (*ʿamūd as sabḥ*) führen 5), und es mag in der Tat ein Zusammenhang zwischen beiden Vorstellungen bestehen, obwohl das eine Mal von einer Säule, das andere Mal von einer Leiter die Rede ist. Daß aber die Leiter, die Muhammed zum Himmel führt, auf die Jakobsleiter zurückgeht, hat schon Schrieke 6) angenommen. Obwohl der Quran über Jakob fast ganz schweigt 7), so

---

النبيين والمرسلين قالوا اوقد ارسل اليه اى للمعراج بناء على انه كان في ليلة الاسراء الخ, vgl. auch daselbst Zeile 5 v. u.: بناء على أن المعراج كان في ليلة الاسراء. Ebenso hat *miʿrāǧ* die Bedeutung »Himmelfahrt«, z. B. in der Überschrift *Kanz al ʿummāl* VI 96. Dagegen heißt es z. B. Ḥalabī 391 Zeile 11/12: قبل وقد بعث اليه اى للاسراء والعروج بعد رجوعه. Ebenso daselbst 374 13 v. u.: بناء انه صلّى ذلك قبل العروج; 375 12 13: من العروج.

1) Bevan a. a. O. S. 57: »The proper function of the Burāḳ is to carry the Prophet to Jerusalem, not to Heaven.«

2) Ibn Hišām 268, wo Abū Saʿīd al Ḫudrī sagt: سمعت رسول الله صلعم يقول لما فرغت مما كان في بيت المقدس اتى بالمعراج ولم ار شيئاً قط احسن منه وهو الذى يمّد اليه ميتكم عينيه لما حُضر فاصعدنى صاحبى فيه الخ. Derselbe Ḥadīṯ bei Ṭabarī, *Tafsīr* XV 11; voran geht dort ein anderer, ebenfalls auf Abū Saʿīd zurückgeführter, in dem es heißt (daselbst S. 10): ثم جئ بالمعراج الذى تعرج فيه ارواح بنى ادم فاذا هو احسن ما رايت الم تر الى الميت كيف يحد بصره اليه فعُرج بنا فيه الخ. Vgl. auch Qasṭallānī VI 204.

3) In der Apokalypse des Gorgorios (ed. Halévy, *Teezāza Sanbat*) S. 97 heißt es in bezug auf die Seele des Frommen nur, daß die Engel jaʿāregu nafsō westa samāj ba weddāsē wa be sebḥat.

4) a. a. O. S. 59.

5) Fihrist 335 10 ff.

6) a. a. O. S. 12.

7) Geiger a. a. O. 137 f.; Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* 145.

läßt sich doch wahrscheinlich machen, daß Muhammed die Jakobsleiter gekannt hat. Denn in Sure $70_{3.4}$, wo er von Allāh als »dem Herrn der Stufen« spricht, »zu dem die Engel und der Geist aufsteigen«, spielt er wohl auf sie an und bezeichnet sie mit dem gleichen Ausdruck (*maʿāriǵ*), mit dem auch das äthiopische Jubiläenbuch (27_{21}) das *sullām* des hebräischen Textes (Genesis 28_{12}) wiedergibt (*wa nāhū maʿāreg tekelt ʾesta meder*) [1]. Im Äthiopischen kommt sowohl *maʿreg* (Plural *maʿāreg*) als auch *meʿrāg* (Plural *meʿrāgāt*) vor, und das dem letzteren genau entsprechende *miʿrāǵ* hatte schon Wellhausen [2] als Lehnwort aus dem Äthiopischen bezeichnet. Nöldeke [3] hat gegen diese Herleitung eingewandt, *miʿrāǵ* sei schwerlich schon zu Muhammeds Zeiten im Gebrauch gewesen, wenn es aber erst etwas später aufgekommen sei, so könne es nicht abessynischen Ursprungs sein; auch bedeute das äthiopische *meʿrāg* Bodenerhebung, nicht aber das Aufsteigen als Abstraktum. Was den ersten Einwand anlangt, so führt Nöldeke selbst einige erst aus der Zeit nach Muhammed belegte arabische Wörter auf, die er aber nichtsdestoweniger aus dem Abessynischen ableitet. Und die abstrakte Bedeutung »das Aufsteigen« hat, wie wir oben gesehen, das arabische *miʿrāǵ* ebenfalls von Haus aus nicht, während Dillmann die Bedeutung gradus nicht nur für das äthiopische *maʿreg*, sondern auch für *meʿrāǵ* belegt. Daß das koranische *maʿāriǵ* aus äthiopischen *maʿāreg* entlehnt sei, scheint mir nach dem oben Ausgeführten sehr wahrscheinlich, und seine Verwendung im Quran [4] spricht dafür, daß auch *miʿrāǵ* schon zu Muhammeds Zeiten bekannt gewesen sei. Jedenfalls bestehen keine Bedenken, auch dieses aus dem Äthiopischen herzuleiten.

Muhammed hat sich auch mit Spekulationen über die Höhe der Himmelsleiter befaßt, wie die Fortsetzung des angeführten Quranverses beweist, »die Engel und der Geist steigen zu ihm in einem Tage, dessen Länge 50 000 Jahre ist«. Ähnliche Angaben finden sich auch

---

[1]) Dagegen gibt die äthiopische Bibelübersetzung *sullām* in Genesis 28_{12} mit *sawāsew* wieder.

[2]) *Reste arabischen Heidentums*[2] 232 Anm. 1.

[3]) *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* S. 50 Anm. 1. Auch Nöldeke kennt keine vorkoranischen Belege für *ʿaraǵa* im Sinne von hinaufsteigen; im Quran wird neben *ʿaraǵa* auch *raqija* und *ṣaʿada* V gebraucht. Im Äthiopischen bedeutet der Singular *maʿreg* gradus oder scala, der Plural *maʿāreg* auch scalae im Sinne von Leiter und Treppe. s. Dillmann s. v. *ʿaraga*. Außer den daselbst verzeichneten Stellen kommt auch *Ascensio Isaiae* 7 4 in Betracht *sōba aʿraǵūka maʿārega*, wo Dillmann in der Übersetzung »ascensus« und »gradus« zur Wahl stellt.

[4]) Eine parallele Bezeichnung ist *rafīʿ ad-daraǵat*, womit Allāh in Sure 40_{15} bezeichnet wird.

sonst: nach einer Aussage des babylonischen Talmud[1]) beträgt die Breite der Himmelsleiter 8000 Parasangen, über ihre Höhe wird dort nichts gesagt, doch wird an andern Stellen angegeben [2]), die Entfernung von der Erde bis zum untersten der sieben Himmel betrage 500 Jahre, die Ausdehnung jedes der sieben Himmel ebensoviel, und der Zwischenraum zwischen einem Himmel und dem nächsten ebenfalls je 500 Jahre, wonach also die Entfernung von der Erde bis zum siebenten Himmel sich auf 7000 Jahre beläuft und — rechnet man gleichermaßen die Entfernungen der sieben Erden dazu — von der untersten Erde bis zum obersten Himmel 3) auf 14 000 Jahre. Auch bei den Persern 4) finden wir ähnliche Angaben, die aber nach Parasangen, nicht nach Jahren rechnen. Wahrscheinlich steht auch hier Muhammed unter dem Einfluß der jüdischen Spekulation.

Der Geist (*rūḥ*), der nach Sure 70_4 mit den Engeln zu Allāh emporsteigt, ist der gleiche, der nach Sure 78_{38} am Tage des Gerichts mit den Engeln zusammen in einer Reihe steht, wobei sie nur mit Erlaubnis des Allerbarmers reden; nach Sure 97_4 steigt der *rūḥ* mit den Engeln zusammen in der *Lailat al qadr* herab und nach Sure 16_2 wird er zu den von Allāh Auserwählten herabgesandt. An dieser letzten Stelle wird er näher als »*rūḥ min amrihi*« bezeichnet, ebenso Sure 40_{15}, wo es von dem, »der hoch ist an Stufen« (*rafīʿ ad-daraǧāt*) heißt, daß er diesen *rūḥ min amrihi* auf die seiner Diener herabsendet, die er dazu auserwählt, während nach 42_{52} ein *rūḥ min amrinā* zu Muhammed herabgesandt worden ist. Auch in Sure 17_{87} wird auf die Frage, was der *rūḥ* sei, im göttlichen Auftrag geantwortet, »der *rūḥ* ist von dem *amr* meines Herrn« 5). Der »Geist« geht also aus dem *Amr* Allāhs hervor, und dieser ist nach den übrigen Stellen, an denen von ihm die Rede

---

1) *Ḥullin* 91 b.

2) *Pesāḥīm* 946, *Ḥagīgā* 13a.

3) Vgl. Ṭabarī, *Tafsīr* XXIX S. 31: كان مقدار صعودهم ذلك في يوم تغيرهم من الخلق خمسين الف سنة وذلك انها تصعد من منتهى [امره] من اسفل الارض السابعة الى منتهى امره من فوق السماوات السبع.

4) Nach *Vendidad* $XIX_{107\ 121}$ befindet sich die Wohnung des Ahuramazda, der Garōnmāra, 24 × 24 000 Parasangen über der Erde. Vgl. weiteres bei Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer* S. 8 Anm. 5. Nach *Ḥagīgā* 13 b ist der Engel Sandalfōn 500 Jahresreisen höher als seine Gefährten und reicht bis zu den Ḥajjōt. Über die Ausdehnung der Himmelstore s. auch die griechische Baruchapokalypse 2, 3, und 4.

5) Nach der Konjektur Ryssels, der in der syrischen Baruchapokalypse 21_4 حصلا statt حصلت lesen will, wären auch in diesem Vers »Geist« und »Wort« nebeneinander genannt.

ist, eine der Hypostasen Allāhs, durch die er auf die Welt einwirkt. Wie in den Spekulationen über die kosmischen Maße ist Muhammed auch in den subtileren über die göttlichen Hypostasen von älteren Vorstellungen abhängig. Vom *rūḥ*, dem *rūaḥ haqōdeš* oder *rūḥā de qudšā* ist das ohne weiteres klar, vom *amr* aber hat GRIMME nachzuweisen versucht [1]), daß er südarabischen Ursprungs und mit dem aus den südarabischen Inschriften zu belegenden *amr*, das dort einen aus verschiedenen Göttern emanierenden Logos bedeute, gleichzusetzen sei. Um den christlichen Logos könne es sich dabei nicht handeln, denn dieser werde in Sure 3_{40} und 4_{169} durch »*Kalimat Allāh*« wiedergegeben, und ebensowenig könne der südarabische *amr* eine Entlehnung aus dem jüdischen *mēmrā* sein, da dieses nur dem Targum Onqelos angehöre und in der späteren Literatur nicht mehr üblich sei. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß dieses Wort zur Zeit Muhammeds in dessen jüdischer Umgebung vergessen gewesen wäre, da ja das *Targum* zum *Pentateuch* von alters her neben dem hebräischen Text allgemein gelesen wurde [2]); übrigens ist auch weiterhin das hebräische *dibbēr* bzw. *dibbūr* in der gleichen Bedeutung wie *mēmrā* üblich [3]). Ohne in eine Diskussion darüber einzutreten, ob das südarabische *amr* im Sinne GRIMME's zu deuten ist und für die Frage nach dem unmittelbaren Ursprung des quranischen *amr* überhaupt in Betracht kommt, möchte ich dieses letztere jedenfalls mit dem targumischen *mēmrā* gleichsetzen, aus dem auch wohl das südarabische *amr* herzuleiten wäre, falls es die Bedeutung hat, die GRIMME ihm beilegt. Daß Muhammed der Ausdruck *mēmrā* vertraut war, scheint mir um so eher anzunehmen, als er nicht nur, wie längst erkannt [4]), das damit zusammengehörige *šekīntā* (bzw. hebr. *šekīna*) in der Form *sakīna* verwendet, sondern, wie ich glaube, auch die dritte der im Onqelostargum für den Gottesnamen üblichen Umschreibungen, *jeqār*; denn das Sure 71_{12} vorkommende *waqār*, welches die Kommentatoren mit *'aẓma* umschreiben, scheint mir aus *jeqār* entlehnt zu sein [5]).

[1]) *Orientalische Studien*, TH. NÖLDEKE gewidmet I S. 453 ff.

[2]) Vgl. bereits *Berākōt* 8a: לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום.

[3]) s. die Belege bei DALMAN, *Worte Jesu* 188 f., BACHER, *Exegetische Terminologie* I 18/19. — Im Syrischen und Christlich-Palästinischen wird λόγος durch ܡܶܡܪܳܐ wiedergegeben, dessen Übersetzung das arabische كَلِمَة ist. Im Äthiopischen wird λόγος durch *qāl* übersetzt.

[4]) s. besonders GOLDZIHER, *Abhandlungen* I_{179} ff.

[5]) Wie DALMAN a. a. O. nachweist, finden sich alle drei Ausdrücke Johannes 1_{14}, wo λόγος dem *mēmrā* entspricht, mit ἐσκήνωσεν auf die *šekīnā* abgespielt wird und δόξα mit *jeqār* gleichzusetzen ist. — Über *waqār* und *sakīna* im späteren arabischen Sprachgebrauch s. GOLDZIHER a. a. O. 186 ff.

Der *miʿrāǧ* ist nur eines der Mittel, mit deren Hilfe man in den Himmel gelangt, ein anderes ist der *Burāq*, dessen ursprüngliche Funktion, auf Erden als Reittier zu dienen [1]), schon früh eine Erweiterung erfahren hat. Seit Blochet's Aufsatz [2]) wird vielfach angenommen, der *Burāq*, Name so gut wie Vorstellung, sei iranischen Ursprungs, wenn auch diese Behauptung nicht ohne Widerspruch geblieben ist. Bereits Bousset [3]) hatte jedenfalls die unmittelbare Herleitung aus dem Iranischen beanstandet, und neuerdings hat Schrieke [4]) seinen Zweifeln an Blochet's etymologischen Bemerkungen Ausdruck gegeben. Blochet geht aus von einer Stelle des uigurischen, aus dem Persischen übersetzten *Miʿrāǧ-nāme*, in welchem der *Burāq* beschrieben wird als »plus petit qu'un mulet, mais plus grand qu'un âne» [5]), und wo hinzugefügt wird »son visage ressemblait à celui d'un être humain«. Mit dieser Beschreibung stimmt auch eine Miniatur in der Pariser Handschrift des uigurischen *Miʿrāǧ-nāme* überein [6]), welche den Propheten auf dem menschenköpfigen *Burāq* reitend zeigt. *Al-Burāq* hat hier das Gesicht einer Frau, im übrigen aber zeigen Reiter und Reittier der Miniatur, wie Blochet meint, große Ähnlichkeit mit Figuren auf sassanidischen, etwa tausend Jahre älteren Vasen, welche nach Blochet den auf dem Ahriman reitenden Tahmurat darstellen. Weder die Richtigkeit dieser Deutung noch auch der Grad der Ähnlichkeit beider Darstellungen soll hier erörtert werden. Angenommen, Blochet habe in bezug auf beides recht, so erhebt sich die Frage, ob die Beschreibung des späten *Miʿrāǧ-nāme* mit der der ältesten muhammedanischen Quellen übereinstimmt. Gerade in dem entscheidenden Punkte ist das nicht der Fall; von dem menschlichen Antlitz des *Burāq* wissen diese nichts. In dem auf ʿAbdallāh Ibn Masʿūd zurückgeführten Bericht (Ibn Hišām 263) wird vom *Burāq* lediglich gesagt, er sei das Tier, welches die Propheten vor Muhammed zu tragen pflegte; in einem

[1]) s. oben S. 175. Deutlich ist bei Ibn Hišām 263, Ibn Saʿd I$_1$ S. 142 der *Burāq* zur Fahrt nach Jerusalem da. Qasṭallānī V$_{264}$ sagt ausdrücklich: وليس صعوده الى السماء كان على البراق بل نصب له المعراج فرقى عليه. Ebenso Ḥalabī I$_{341}$, wo Ibn Kaṯīr sagt: ولم يكن صعوده على البراق كما توهمه بعض الناس. Dagegen trug nach Ṭabarī, *Tafsīr* XV$_{12}$, Ḥalabī 406 der *Burāq* den Propheten auch zum Himmel empor. — Über die verschiedenen Mittel des Aufstiegs s. auch Dieterich, *Mithrasliturgie*^{2} 183 f.

[2]) RHR XL S. 1 ff., 204 ff.

[3]) ARW IV S. 250 Anm.

[4]) a. a. O. S. 12 Anm. 4. [Vgl. jetzt auch Andrae a. a. O. S. 43 Anm. 5. — Korrekturzusatz.]

[5]) a. a. O. S. 3.

[6]) a. a. O. S. 206 ff.

dem Abū Huraira zugeschriebenen Ḥadīṯ[1]) wird er als »Pferd«, in einem dem Mālik Ibn Ṣa'ṣa'a zugeschriebenen[2]) als »weißes Reittier, kleiner als ein Maultier und größer als ein Esel« beschrieben, eine Beschreibung, die öfters wiederkehrt und zu der an manchen Stellen hinzugefügt wird[3]: »an seinen beiden Schenkeln hatte er Flügel, mit denen er seine Füße zur Eile antrieb«. Wie es scheint, ist Ṯa'labī († 427 H.)[4]) der erste, welcher eine angebliche Überlieferung des Ibn 'Abbās anführt, derzufolge *al Burāq* eine »Wange gleich der Wange eines Menschen« besitze. Diese, also erst seit dem 5. Jahrhundert H. zu belegende Vorstellung ist dann allerdings volkstümlich geworden, wie z. B. auch die Abbildung bei Hercklots[5]) zeigt. Mag nun die späte bildliche Darstellung des *Burāq* von der der Szenen auf den sassanidischen Vasen abhängig sein oder nicht, für die iranische Herkunft der ältesten Vorstellung vom *Burāq* würde eine solche Abhängigkeit nichts beweisen.

Der *Burāq* hatte, wie wir soeben gesehen, schon nach der ältesten Überlieferung auch den früheren Propheten als Reittier gedient, zuletzt, bevor Muhammed ihn bestieg, Jesus[6]). In den *Qiṣaṣ al anbijā* spielt er besonders als Reittier Abrahams eine Rolle[7]), der nach Genesis 22_3 einen Esel ritt. Dieser Esel ist nach einer midraschischen Angabe[8])

[1]) Ṭabarī, *Tafsīr* XV S. 6.

[2]) Buḫārī, *Bad al ḫalq* 6; Ṭabarī, *Tafsīr* XV_3.

[3]) Ibn Hišām 264, Ibn Sa'd I_1 S. 143, wo Mittwoch das richtige *jaḫfiz* wiederherstellt.

[4]) s. Ḥalabī I_{370} Z. 14 v. u.: وعند الثعلبى بسند ضعيف من حديث ابن عباس ليت خد كخد الانسان وعرف كعرف الخ. Ähnliches daselbst Z. 10 v. u. *fī kalām ba'ḍihim*. Vgl. auch Wolff, *Muhammedanische* Eschatologie S. 57.

[5]) *Qanoone Islam*[2] 122, Plate I, Abbildung 4. Vgl. auch Jacobs Bemerkung, *Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische* III[2], S. 24.

[6]) s. Dijārbakrī, *Ḫamīs* I 349_4 v. u.

[7]) Schrieke a. a. O. S. 13 Anm. 4. Ṭabarī, *Tafsīr* XV S. 5: وعلى دابة ابراهيم الذى امر ان يزور عليها البيت الحرام: Ṯa'labī, *'Arāis* 63_{12} v. u.: ثم ان ابراهيم عم استاذن سارة ان يزور هاجر وابنها فاذنت له واشترطت عليه ان لا ينزل فقدم ابراهيم عم مكة وقد ماتت هاجر ويقال انه قدمها راكب البراق وقد تنازع الناس على اى شىء كان ركوبه فمنهم من قال كان راكب على البراق ومنهم من قال على اتان وقيل غير ذلك من الحيوان. Vgl. ferner Ḥalabī I_{369} Z. 8 v. u. [Den *Burāq* als Reittier Ibrahims kennt bereits *'Aġġāġ* XXXV 48—52 ed. Ahlwardt. — Korrekturzusatz.]

[8]) *Pirqè de R. Eli'ezer* Cap. XXXI: השכים אברהם בבקר ולקח את־ישמעאל יאת אליעזר עבדו ואת יצחק בנו וחבש את החמור הוא החמור בן האתון שנברא

der gleiche, auf dem Moses nach *Exodus* 4_{10} Zippora und seine Söhne reiten ließ und den auch nach *Sacharja* 9_9 der Messias besteigen wird [1]). Wir haben hier, wie in der islamischen Überlieferung, ein Tier, das allen Gottesmännern nacheinander dient, und von hier aus erklärt sich die bei Arabern einigermaßen auffallende Angabe, daß Muhammed und die Propheten vor ihm einen Esel oder ein Maultier geritten haben sollten [2]). Der Esel des Messias hatte schon den Spott des Sassaniden Schapur I. erregt, wie wir aus einem Gespräch wissen, das er mit Samuel, dem Leiter der jüdischen Akademie von Neharde'a, hatte [3]). »Ihr sagt, der Messias wird auf einem Esel kommen; nun, ich will ihm ein blitzschnelles (?) Pferd schicken, das ich habe«, sprach der König, worauf jener erwiderte: »Hast du denn einen Esel, der in tausend Farben schillert?«, d. h. also, einen solchen Esel, wie ihn der Messias reiten wird, hast du nicht in deinem Stall. Vielleicht hat auch noch die islamische Überlieferung daran Anstoß genommen, den *Burāq* geradezu als einen Esel zu beschreiben, und hat von ihm deshalb gesagt, er sei »mehr als ein Esel und weniger als ein Maultier«. Weiter aber vermochte sie sich von der alten Vorstellung von dem Esel als Reittier der Propheten nicht zu entfernen [4]) und mußte anerkennen, daß der *Burāq*,

---

בין השמשות שנ' וישכם אברהם בבקר ויחבוש את חמורו הוא החמור שרכב עליו משה בבואו ממצרים שנ' ויקח משה את אשתו ואת בניו וגו' הוא החמור שעתיד בן דוד לרכוב עליו שנ' גילי מאד בת ציון וגו'. Ähnlich Jalqut zu Sacharja 9 Nr. 575, also beides späte Kompilationen, was aber keineswegs ausschließt, daß die Agada viel älter ist. Über den Mund der Eselin vgl. auch Abot V_9.

[1]) Nach späteren Angaben wird auch Muḥammed am Tage der Auferstehung den *Burāq* besteigen, s. Wolff, *Eschatologie* S. 101 f.

[2]) Vgl. Ibn Qutaiba, *Kitāb aš-šiʿr* ed. de Goeje 16_2 ff.: وليس لمتأخر الشعراء ان يخرج عن مذهب المتقدمين فى هذه الاقسام فيقف على منزل عامر . . . او يرحل على حمار او بغل ويصفهما لان المتقدمين رحلوا على الناقة او البعير.

[3]) *Sanhedrin* 98b: אמר ליה שבור מלכא לשמואל אמריתון מישיח על חמרא אתי אשדר ליה סוסיא ברקא דאית לי אמר ליה מי אית לך כאר חזר גונא. Über ברקא s. weiter unten S. 182 f. Die letzten drei Worte sind persisch: خر هزار گونه.

Nach Ibn Ḥazm, *Milal* I_{139} warten die Magier auf das Erscheinen des Bahrām Hamāwand, der auf einer Kuh reiten wird, während Bihāfrid auf einem dunkelbraunen Pferde gen Himmel gefahren sein soll; s. Friedländer in JQR. (New Series) II_{500}.

[4]) Vgl. auch Ibn Saʿd I^2 S. 176: دانت الانبياء يلبسون الصوف ويحلبون الشاء ويركبون الحمر وكان لرسول الله حمار يقال له عفير. Vielleicht hat auch Matthäus XXI_{1-9} unmittelbar nachgewirkt, wo ja Jesus auf einem Esel nach Jerusalem reitet, wie Muhammed auf dem *Burāq*.

wenn auch nicht eigentlich ein Esel, so doch etwas diesem Ähnliches war. Als er die Aufgabe übernommen hatte, den Propheten gen Himmel zu entführen, dichtete man ihm auch Flügel an; damit war er bereits den geflügelten Wesen ähnlich geworden, wie sie zuerst in der babylonischen Kunst dargestellt werden, bis er schließlich, aber wohl erst einige Jahrhunderte später, auch, wie diese, ein menschliches Antlitz erhielt [1]).

Was den Ursprung des Namens *Burāq* betrifft, so weist Blochet darauf hin [2]), daß in der Pāzendversion des *Maino i Khirad* Ahriman als *bār* des Tahmurath und in zwei Pehlevischriften als sein *bārak* bezeichnet werde. Aus diesem *bārak*, das neupersischem *bārä* entspricht und Reittier bedeutet, soll *burāq* entstanden sein. Wäre *bārak* ein Eigenname oder die Bezeichnung eines bestimmten, dem *Burāq* ähnlichen Tieres, so wäre eine solche Ableitung trotz der entgegenstehenden lautlichen Schwierigkeiten in Erwägung zu ziehen. Daß aber die Araber eine Anleihe bei den Persern gemacht haben sollten, um eine Bezeichnung für »Reittier« zu gewinnen, ist von vornherein wenig wahrscheinlich, und noch weniger ist einzusehen, warum sie ein persisches Wort so farbloser Bedeutung als Namen eines Tieres von der Besonderheit des *Burāq* verwandt haben sollten. Dazu kommt, daß die anzunehmenden Vokalveränderungen unerklärt bleiben würden [3]). Das mittelpersische *bārag*, aus dem Blochet den Namen des *Burāq* herleiten will, stand vielleicht ursprünglich in den oben angeführten Worten Schapurs I., denn nach einer Lesart bot er ein *susjā*

[1]) Eine ähnliche Entwicklung hat ein anderes, aber historisches Reittier des Propheten durchgemacht, die Mauleselin *Duldul*, die er von Muqauqis als Geschenk erhalten hatte und die als erste ihrer Gattung in Arabien erschienen sein soll, s. Ṭabarī, *Annales* I_{1782}, Ibn Sa'd I^2 S. 175. 'Alī soll sich ihrer später im Kampfe wider die Ḫawārig bedient haben (Nawawī, *Taqrīb* S. 46), und nach der volkstümlichen Überlieferung soll auch Ḥusain sie bei Karbalā geritten haben (s. Mrs. Meer Hasan Ali, *Observations on the Mussulmauns of India*, London 1832, I S. 68). So hat sie denn auch in den indischen Muharramprozessionen ihre Stelle erhalten und wird dort mit menschlichem Gesicht dargestellt (s. Th. Bloch in ZDMG. 63 S. 655; Bloch übersieht S. 656, daß die Figur der *Duldul* niemals ein Götterbild war, und daß offenbar der *Burāq* als Vorbild gedient hat).

[2]) a. a. O. S. 213.

[3]) Wie mir Dr. Abdussattar Siddiqi, der die persischen Lehnwörter im Altarabischen untersucht hat, mitteilt, finden in islamischer Zeit starke Vokalveränderungen bei der Übernahme persischer Wörter nur dann statt, wenn dadurch eine Angleichung an eine arabische Bildung (*ilḥāq*) erreicht wird; eine solche hätte *bārak* zu *bāriq* (*fā'il*) umgestaltet. Nach Andreas wäre lautlich ein mittelpersisches Partizipium* *burāk* »wegtragend« möglich, doch ist eine solche Form weder belegt noch kommt sie in Frage, solange nicht anderweitig feststeht, daß arabisches *Burāq* aus dem Persischen stammt, wofür auch nach Andreas nichts spricht.

bārag [1]) (anstatt des in unsere Ausgaben aufgenommenen *susja brqā*) zum Gebrauch für den Messias an. Darin hat schon FLEISCHER [2]) das mittelpersische *bārag* erkannt, das dann als Substantivapposition zu *susjā* zu fassen wäre, »ein Pferd als Reittier« und im Munde des Sassaniden in einem auch sonst halb aramäisch, halb persisch überlieferten Gespräch nichts Auffallendes hätte. Mag nun an dieser Stelle *bārag* die ursprüngliche Lesart sein oder nicht, sicher ist, daß an andern Stellen im Aramäischen ein von *b^{e}raq* abgeleitetes Adjektiv für Reittiere gebraucht [3]) und im Sinn von »leuchtend weiß« erklärt wird. Diese aramäische Analogie macht es sehr wahrscheinlich, daß auch der Name *Burāq* von arabischem *baraqa* abzuleiten ist. Das Arabische kennt zahlreiche, von $\sqrt{brq}$ gebildete Namen, *Bāriq*, *Buraiq*, *Burairiq*, *Abāriq*, *Tubāriq*, *Burqa* [4]), und schon WELLHAUSEN [5]) hat darauf hingewiesen, daß bei Eigennamen die Diminutivform *fu'āl* nicht selten für das gewöhnliche *fu'ail* eintritt. Danach ließe sich also *al-Burāq* als Diminutiv von *barq* deuten und wäre mit dem als Personennamen belegten *Buraiq* [6]) identisch. Das Wundertier hätte dann seinen Namen »der kleine Blitz« wegen seiner Schnelligkeit oder wegen seiner leuchtenden Farbe erhalten [7]).

[1]) s. Rašī zu *'Abōdā zāra* s. v. מי בארגן.

[2]) bei LEVY, *Neuhebräisches Wörterbuch* S. I 284.

[3]) *Bābā batrā* 16b: ארכביה אתרי ריכשי ברקי, was dort mit סוסוון חיורין erklärt wird; ebenso Jeruš. Qiddušin 60c; dagegen fehlt das Adjektiv in der Parallelstelle *Bābā Batrā* 152a.

[4]) s. LA. s. v. برق S. 300.

[5]) *Skizzen und Vorarbeiten* VI$_{254}$ Anm. 2; vgl. BROCKELMANN, *Vergleichende Grammatik* I 351.

[6]) s. z. B. *Dīwān Huḏail* Nr. 165 (WELLHAUSEN, *Skizzen* I$_{20}$).

[7]) Vgl. Damīrī bei DĪJĀRBAKRĪ, *Ḥamīs* I$_{349}$: وقيل سمّي براقا لنصوع لونه وشدة بريقه وقيل لسرعة حركته. Auch in den Logia Chaldaica (s. BOUSSET ARW. IV$_{266}$) ist von einem »feurigen, blitzenden Pferde« die Rede, das der auffahrenden Seele begegnet. — Zur Etymologie von *Burāq* vgl. auch BEVAN a. a. O. S. 59, der bereits ausführt, aus welchen Gründen die Deutung als Adjektiv der Form *Fu'āl* (s. BARTH, *Nominalbildung* S. 40) unwahrscheinlich ist.

Zu Ewlija Tschelebi's Reisen im oberen Euphrat- und Tigris-Gebiet.

Von

Richard Hartmann.

Das Gebiet des Oberlaufs von Euphrat und Tigris ist immer noch nur recht oberflächlich bekannt. Ganz besonders gilt das vom Quellgebiet des Tigris, wie uns die erfolgreiche Expedition Lehmann-Belck recht deutlich gemacht hat. Schon längst hat die historische Geographie die Nachrichten über die beiden Stromläufe, zumal ihre Anfänge, erörtert: die etwas verworrene Kunde der antiken Welt hat bis zum heutigen Tage viel Kopfzerbrechen gekostet; und die arabischen Quellen haben in Tomaschek den trefflichsten Interpreten gefunden, der leider freilich sein Werk nicht zu Ende führen konnte [1]). Auch die historisch-geographische Arbeit leidet natürlich unter dem Fehlen einer genügenden Kenntnis des Landes selbst. Die schönste und lohnendste Arbeitsweise wäre es, das Land selbst, geführt von den Quellen, zu durchziehen; aber wenn uns das auch vorerst versagt ist, so vermag die Beschäftigung mit den Texten doch vielleicht auch der unerläßlichen Arbeit an Ort und Stelle vorbereitend hier und da einen Wink zu geben.

Verschiedentlich ist (s. u. S. 203) in die Diskussion schon der Name des türkischen Reisenden Ewlija Tschelebi (gest. 1090 = 1679), über den man J. H. Mordtmann's trefflich orientierenden Artikel in EI. II, 34 f. vergleiche, hereingeworfen worden. Aber seine Angaben sind, soweit ich sehe, nie systematisch untersucht und verwertet worden. Zwar hat J. von Hammer, *Narrative of Travels* ...

[1]) Vgl. sein *Sasun und das Quellgebiet des Tigris* (Sb. WA. phil.-hist. Kl. CXXXIII, 4. 1895) und *Beiträge zur alten Geschichte u. Geographie. Festschr. für H. Kiepert* (1898), S. 135 ff. Eine zusammenfassende Übersicht gab Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*. Was im einzelnen an wertvoller Arbeit für diesen Gegenstand von Th. Nöldeke, G. Hoffmann, E. Sachau, M. Hartmann, Hübschmann, J. Marquart, E. Herzfeld u. a. geleistet wurde, kann hier natürlich nicht aufgezählt werden. S. auch in EI. I, 1010 ff. u. II, 124 ff. die kurzen Artikel des Verfassers, der auf die arabischen Quellen noch zurückzukommen hofft.

by Evliya Effendi (London 1846—1850) einige der einschlägigen Stücke in seiner die zwei ersten Bände umfassenden Übersetzung wiedergegeben. Aber seiner bewunderungswürdigen Gelehrsamkeit mußten ja noch die Materialien zu einer kritischen Bearbeitung fehlen. Inzwischen sind uns längst die ersten 6 Bände der großen Reisememoiren in einem Stambuler Druck (1316—1318) zugänglich gemacht. Wir sind den Orientalen für jede derartige Erschließung ihrer Literatur aufrichtig dankbar. Und es mag hier auch ausdrücklich ausgesprochen sein, daß die Türken sich ernstlich bemühen, nach abendländischen Begriffen wissenschaftlich zu arbeiten. Von der Ewlija-Ausgabe kann man das freilich noch nicht sagen[1]). Hier bleibt es noch bei der alten, nicht übel bewährten Arbeitsteilung: der Orient hat den Rohstoff geliefert und dem Okzident die Verarbeitung überlassen. Es ist z. B. kein ernstlicher Versuch gemacht, die Ortsnamen richtig zu geben, obwohl der Orient in den Salname's dazu über ein Hilfsmittel verfügt, das uns meist kaum zugänglich ist. Die wenigen geographischen Erläuterungen der Ausgabe berühren abendländische Benutzer bisweilen eher etwas komisch. Was sie enthalten, ist für uns meist wirklich überflüssig. Ja, sie zeigen uns erst, wie dürftig die Kenntnis des eigenen Landes beim Morgenländer zu sein scheint. Doch das soll uns nicht ein Grund zur Überhebung sein. Nochmals sei es gesagt, wir begrüßen jede Mitarbeit des Orients von Herzen, und mit besonderer Genugtuung stellen wir fest, daß es bei den Osmanly inzwischen ein gutes Stück vorwärts gegangen ist. Es mußte hier nur gesagt werden zum Verständnis der folgenden Arbeit, die den Zweck hat, aus den Berichten Ewlija's über seine Reisen im Gebiet der oberen Stromläufe von Euphrat und (West-)Tigris Material für gewisse Fragen herauszuheben und, soweit möglich, in verwendungsfähige Form zu bringen.

I. Die Routen Ewlija's.

Im folgenden ist es uns darum zu tun, die von Ewlija benutzten Verkehrswege selbst kennen zu lernen. Das reiche und oft sehr wertvolle Material, das er in seinen Ortsbeschreibungen bietet, ist hier also nicht behandelt. Einige bestimmte Punkte werden später gesondert erörtert werden. Sehr vieles aber wird doch erst an Ort und Stelle richtig verwendet werden können und ist daher hier absichtlich ausgeschieden.

Es handelt sich für uns hier also in der Hauptsache um einen

[1]) Vgl. die sehr richtigen Worte von Th. Menzel in H. Grothe, *Meine Vorderasien-Expedition*, Bd. I, S. CLXXXVI.

Vergleich von Ewlija's Routen mit der R. Kiepert'schen Karte von Kleinasien 1 : 400 000, die ja als der vollständige Niederschlag unserer ganzen Kenntnis des Landes gelten kann. Daß ich die Original-Reiseberichte, soweit mir erreichbar, selbst eingesehen habe, versteht sich von selbst, wenn das auch nicht überall zum Ausdruck kommt, da ja Kiepert den Stoff in wunderbarer Vollständigkeit verarbeitet hat.

Daß Ḥāddschī Chalīfa vielfach beigezogen ist, bedarf keiner Rechtfertigung. Und auch die Verweisung auf das zu rekonstruierende römische Straßennetz wird vom Zwecke der Arbeit aus ohne weiteres verständlich sein. Leider verfügen wir für die behandelten Gebiete nicht über eine so vortreffliche Übersicht, wie sie P. Thomsen jüngst in ZDPV. 40 uns für Syrien geschenkt hat [1]). Sie wird hoffentlich noch einmal kommen; und ich denke, daß dafür auch eine Kenntnis der späteren Verkehrswege einmal nützlich sein kann.

Im übrigen aber ist auf das Zusammentragen des weitzerstreuten Einzelmaterials zur Geschichte der behandelten Straßen und der an ihnen gelegenen Örtlichkeiten, weil in diesem Zusammenhang viel zu weit abführend, bewußt verzichtet [2]).

1. Von Niksar nach Erzerum (II, 197 ff.) [3]).

نیکسار — 6 Std. — باش چفتلك — zur Grenze des Ejalets Sīwās mit dem Ejalet Erzerum (Kaza اسکفسر) — dann in 3 Std. über den Paß von اسفکسر nach شاحته — 4 Std. — تکیه — 5 Std. — چاودار — 5 Std. — قویلی حصار — 7 Std. — دویران — 4 Std. — اندرس — 2 Std. — طبان احمد اغا چفتلکی — 2 Std. — ازیدر — 4 Std. — قورقون قیاسی — زغا دره‌سی — 5 Std. — قره یعقوب قریه‌سی — 3 Std. — قاضی اوغلو کویی nach تکمان بللی — 1 Std. — بارو — über den — صاریچه‌لر — 5 Std. — قره‌جه‌لر — 4 Std. — شیران — 4 Std. — über den صالوت بلی in die کرکوك اووه‌سی — 5 Std. — تنبع محمد اغا کویی — 5 Std. — کرملی — 12 Std. — قاتلی دده آستنه‌سی — 16 Std. — چاوشلر — 8 Std. — حسن بك جامعی nach der ترجان اووه‌سی in die ترجانلی علی اغا — 4 Std. — پولور — 5 Std. — تتخداسی قریه‌سی

[1]) auch separat erschienen; vgl. meine Besprechung in *Berliner Philol. Wochenschrift* 1918, Sp. 300ff.

[2]) Die Transkription der türkischen oder türkisierten Ortsnamen ist bekanntlich kaum befriedigend zu vereinheitlichen. Ich muß deshalb um weitgehende Nachsicht bitten, vor allem darum, daß man, wo man mit ihr nicht einverstanden ist, nicht gleich auf Unkenntnis schließt.

[3]) vgl. J. von Hammer's Übersetzung: *Evliya Effendi. Narrative of Travels*, transl. by J. v. H. (London 1846—50). II. 104 ff.

كويى — ماما خاتون — 6 Std. — حبسى — 5 Std. — ايليجه — 6 Std. — ارضروم.

Auf der Strecke von Niksar = Neocaesarea bis Koily Hisar läßt sich nur die erste Zwischenstation Basch-Tschiftlik auf der Karte feststellen; außerdem hat sich der Kaza-Name Iskefsir erhalten. Eine nähere Festlegung der Route ist daher nicht möglich. Im weiteren Verlauf ist sie durch Koily Hisar, Enderes, Ezbider, Zagha[pa][1]) der allgemeinen Richtung nach bestimmt. Im wesentlichen deckt sie sich wohl auch mit einer antiken Straße Anniaca (Koily Hisar)—Nicopolis (Pjurk sö. Enderes)—Olotoedariza (Zaghapa); vgl. Kiepert, *Formae orbis antiqui*, Karte VIII, Text S. 16b; K. Miller, *Itineraria Romana*, Sp. 679 u. 675. Das nunmehr folgende Kara Ja'kub kann natürlich nicht der von Kiepert ssö. von Zaghapa verzeichnete Ort dieses Namens sein. Denn wenn sich auch die weiteren Stationen auf der Karte nicht entdecken lassen, das nächste größere Ziel, Scheiran, das Ulu Scheiran der Karten, macht es sicher, daß sich die Route entweder den Kelkit Tschai und Scheiran Su entlang ostwärts fortsetzt oder aber daß sie nordwärts vom Tallauf abbiegt. Ja diese letztere Möglichkeit wird durch die Erwähnung des Tekman Bel, der uns freilich auch unbekannt ist, aber offenbar etwa im Fyndykly Bel zu suchen ist, höchst wahrscheinlich: Ewlija folgt dann offenbar dem bei Zaghapa von NO. her einmündenden Nebental, das noch nicht untersucht ist, ja bei Kiepert nicht einmal einen Namen hat, flußaufwärts. Freilich kann dann unser بارو nicht das von Ewlija II, 383 u. V, 53 erwähnte sein (darüber s. unten).

Südlich von Ulu Scheiran verzeichnen die Karten allerdings ein Saridsche und sw. davon ein Karadschak Köi. Aber wenn die Karten hier der Wirklichkeit entsprechen, so wären beide viel zu dicht bei Ulu Scheiran und auch zueinander viel zu abweichend von Ewlija's Angaben gelegen, um für dessen gleichnamige Stationen in Frage zu kommen. Übrigens werden die Karten in solchen Fällen kaum sehr viel Anspruch auf Glaubwürdigkeit haben. Auch das Salut würde man lieber weiter östlich suchen als da, wo es die Karte verzeichnet, wenn man nämlich den Paß, der in die كركوك اووەسى führt, soll heißen: die Ebene am Kelkit[2]) Tschiftlik, wie man am liebsten täte, über den auf der Karte als Dewe Juwan bezeichneten Höhenzug gehen lassen dürfte.

---

[1]) J. v. Hammer a. a. O.: »Za'aba«, vgl. Ewl. II, 383: زغبا.

[2]) Den Namen des Kelkit (Ḥâddschī Chalīfa, S. 423: كلكيد als Name des Ortes) des Lykos (armenisch *gail* »Wolf« + *get* »Fluß«) schreibt Ewlija konsequent دركوك.

Wir hätten dann wieder etwa die Linie der antiken Straße ad Dracones—Cunissa—Hassis.

Schwierigkeiten macht weiterhin, daß nach Ewlija كرملى tief in der Kelkit Owasy liegen soll, während das Germeli der Karten, das man doch gern damit zusammenstellen würde, ganz am westlichen Ende liegt. Eine Lösung der Frage ist um so schwieriger, als nunmehr für eine lange Strecke jede Identifikationsmöglichkeit des Weges von Ewlija abbricht. Denn das weltentlegene Derwischkloster des Kanly Dede, in dem der Reisende eine höchst interessante Derwisch-Sitzung mit erlebt, ist für uns unauffindbar, und Terdschan Owa ist ein so weiter Begriff, die ersten folgenden Dörfer — zumal sie teilweise nur mit dem Namen der zeitweiligen Besitzer bezeichnet sind, teils (wie *Plur* »Hügel«) ganz farblose Namen tragen — nicht wiedererkennbar, so daß wir erst mit Mamachatun wieder in bekanntes Land kommen. Solange die Gegend nicht genauer untersucht ist — der treffliche Taylor ist wohl der einzige neuere Reisende, der annähernd denselben Weg ging (JRGS. 38, S. 282 ff.) —, ist jeder Versuch, den Weg genauer festzulegen, ein bloßes Raten und auch nicht erkennbar, wieweit Ewlija sich auf den Spuren alter Straßen befindet. Die antike Hauptroute von Satala ostwärts hielt sich jedenfalls nördlicher und folgte dem oberen Kara Su, während Ewlija wahrscheinlich durch das Tal des Pulk Su Mamachatun am Tuzla Su erreicht. Als einzige Zwischenstation zwischen diesem Ort und Ilidscha nw. von Erzerum, worin R. Kiepert (anders Miller) Calcidena vermutet, nennt Ewlija hier حبسى, an anderer Stelle — auf dem Rückweg — II, 374 خنس geschrieben. Ein Blick auf die Karte zeigt, daß deren Dschinis gemeint, also جنس zu lesen sein wird. Und diese Vermutung wird durch Ḥāddschī Chalīfa zur Sicherheit erhoben: das einemal (ed. 1145, S. 427 = trad. Norberg I, 631) gibt dieser nämlich als Zwischenstation zwischen Mamachatun und Erzerum nur نردبانلر, d. h. das unweit westlich von Dschinis gelegene Nerduban, während er an anderer Stelle (ed. 1145, S. 627 = trad. Norberg II, 412) das Itinerar bietet: مامخاتون — 4½ Std. — پنك — 5 Std. — خنس — 4 Std. — ايلاجه — 4 Std. — ارضروم, dessen Punkte (پنك = Penek) sich mit der Karte leicht verifizieren lassen. Zugleich bestätigt dieses Itinerar, daß Ewlija die Entfernung von Mamachatun nach Dschinis viel zu kurz rechnet, mag auch J. G. Taylor, der 1866 denselben Weg machte, zu der ganzen Strecke von Erzerum nach Mamachatun nur 14½ Stunden gebraucht haben (JRGS. 38, S. 281): der moderne Reisende kann natürlich schneller vorwärts kommen als die ganze Karawane, deren Glied Ewlija war.

2. Von Erzerum nach Chnys und Maku (II, 220 ff.) [1]).

كموشلى كنبد bei ارضروم — 4 Std. — دوه بوينى am Anfang der حسن — 5 Std. — جعفر افندى قريەسى — 3 Std. — پاسين صحراسى — آبد — 3 Std. — سفر اغا كويى — 3 Std. — چوبان كوپريسى — 7 Std. — بيوك ارتف قريەسى — 8 Std. — قوزولى بابا قريەسى — 6 Std. — خنس — 6 Std. — خاصيك — 9 Std. — ضياءالدين قلعەسى — Therme zwischen Araxes und Wan-See — 9 Std. — عونيك قلعەسى — شوشيك قلعەسى — 8 Std. das منوالدرەسى entlang nach كنبد طهمورث — 7 Std. — شاه كديكى — 3 Std. — مكو.

Schon mit Ilidscha (s. It. 1) wären wir mit R. Kiepert wieder auf der antiken Straße nach Artaxata und bewegen uns hinter dem Passe von Dewe Bojun (s. Streck in EI. I, 992) noch weiter auf derselben, wenn Kiepert sie richtig rekonstruiert — Miller läßt sie südöstlich gegen den See von Wan abbiegen. — Die einzelnen Stationen in der für die Osmanen sagenumwobenen Pasin Owa lassen sich außer Ḥasanābād = Hasankale nicht identifizieren. Dagegen ist die Tschoban-Köprü am Zusammenfluß von Pasin Su und Aras noch jetzt eine wichtige Station. Der antike Name Ad confluentes weist doch wohl auf eine solche wichtige Flußmündung hin und spricht, scheint mir, darum gewichtig für Kiepert gegen Miller, der es *Itineraria Romana*, Sp. 677, bei Ondschalu (Kiepert: »Jondjaly«) an der Mündung des kleinen Kor Su in den Murad sucht.

Zumal Ewlija den Übergang über die Brücke ausführlich schildert, sollte man bestimmt annehmen, daß der weitere Weg südwärts nach Chnys am Oberlauf des Biñgöl-Su, also im Stromgebiet des Euphrat, rechts, östlich vom Araxes verlaufen sei. Ein Ertef kennt die Karte aber westlich von diesem Fluß, gerade südlich von Hasankale. Natürlich kann dieser Name mehrfach vorkommen. Noch wahrscheinlicher ist aber doch wohl ein Irrtum auf Seiten Ewlija's, bei dem eine gründliche Verwirrung der Topographie nicht ganz selten ist. Andererseits legt das قوزولى بابا قريەسى die Zusammenstellung mit dem in der Gegend bezeugten Namen Kozly nahe, wenn das Dorf Kozly auch zunächst für unser Itinerar sehr weit östlich zu liegen scheint, und wenn wir das Heiligtum dieses Jüngers von Abū Isḥāḳ Kāzerūnī (Ewlija V, 43) auch nicht gerade in einem Armenierdorf suchen würden, wie Lynch, *Armenia* II, 256 Kozly charakterisiert. Jedenfalls ist sein Weg nach Chnys uns recht wenig deutlich. Vollends die Fortsetzung des Zuges ist

[1]) Vg. Hammer's Übersetzung, II, 117 ff.

sehr dunkel [1]). Sein Zweck, die Züchtigung des unbotmäßigen Kurdennestes شوشيك [2]), legt den Gedanken nahe, daß auch mit Kreuz- und Querzügen zu rechnen sein wird. Keinesfalls wird man das عونيك unseres Itinerars mit dem Avnik südlich der Tschoban-Brücke (vgl. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, S. 118) gleichsetzen — es müßte denn der ganze Absteeher nach Chnys hier an falscher Stelle eingefügt sein. So bleibt es auch eine offene Frage, wie lange wir uns im Gebiet des Euphrat befinden. Ewlija selbst hat von den komplizierten Flußgebietverhältnissen, wie die Bemerkung von der Therme und seine Annahme, daß Melazgerd am Araxes liege (S. 223), zeigen, eine recht unklare Vorstellung. Erst ganz am Schluß erhalten wir wieder festeren Boden unter den Füßen — und da sind wir nicht im Euphratgebiet. Übrigens legt auch der Fortgang von Ewlija's Reisebericht nahe, daß die Schilderung hier nicht ganz in Ordnung ist.

3. Von Nordosten nach Erzerum (II, 327) [3]).

Auf dem Rückwege von Achischa = Achalzich und Ardahan kommt Ewlija von ايد, dem auch auf unseren Karten verzeichneten Id an einem Zufluß des Olty Su, her in das Euphratgebiet bei قره كونك, d. h. Kara Göbek am Dumly Su, weiter über den بوغازى كورجستان den georgischen Paß, der demnach südlich von Kara Göbek zu suchen ist, nach اومودوم دده قريه‌سى = Umudum Dede am Rande der Ebene von Erzerum, von hier nach Erwähnung des Heiligtums von دوملى دده Dumly Dede nach Erzerum.

Eine Ergänzung zu diesem Itinerar gibt die folgende Reise Ewlija's, die ihn in umgekehrter Richtung zunächst in dieselbe Gegend führt (II, 341 = Hammer's Übers. II, 187). Über Kjan (2 Std.) und Umudum Sultan (5 Std.) erreicht er nach Passieren der كورجى بوغاز كوپريسى in 6 Std. das Dorf von كورجى بوغاز, dem georgischen Paß, und dann in weiteren 9 Std. das Heiligtum von Dumly Sultan, auf das wir noch zurückkommen werden.

Die spätere Rückkehr, die wieder über den georgischen Paß erfolgt, bringt leider keine neuen Einzelheiten.

[1]) Zu dem Namen خاصيك vgl. Hübschmann, *Altarmenische Ortsnamen*: *Indogerm. Forschungen*, XVI, 444.

[2]) s. Rich, *Narrative of a Residence in Koordistan*, I, 377: »Shoosheek is eight hours from Khamoor« (information, collected from natives).

[3]) Vgl. Hammer's Übersetzung, II, 179.

4. Von Erzerum nach Erzindschan und Kara Hisar (II, 373 ff.) [1]).

Nach seiner Reise nach Eriwan bricht Ewlija von Erzerum wieder nach Westen auf. ارضروم — 3 Std. — كن — 5 Std. — ايليجه — 5 Std. — خنس — 5 Std. — مامخا خاتون — nach كتور, wo eine Brücke über den Furāt geht [— 9 Std. — شيريم — 7 Std. — اميين — قريمسى — كماخ — 9 Std. — شوريم — 10 Std. — جبجه خانى — شيخ — 6 Std. — ارزنس — بش خان — 7 Std. — ارز نجان — جمن — 8 Std. — ازندرلر — 4 Std. — طپين احمد اغا منزلى — شبين — قره حصارى.

Der Rückweg von Erzerum bis nach Mamachatun deckt sich, wie man sieht, mit dem Hinwege; nur ist im Anfang noch das bekannte nördlich von Erzerum gelegene Dorf Kjan eingefügt; man vgl. also Route 1. Auch das auf Mamachatun folgende Köttür nebst der Köttür Köprü ist aus neueren Reiseberichten bekannt und findet sich auf den Karten. Dann aber beginnen die Schwierigkeiten. Ewlija geht zunächst offenbar den Kara Su entlang abwärts und dann anscheinend nach Erzindschān zurück. Nun ist aber der جبجه خانى doch gewiß am Dschibidsche Boghaz, dem Durchbruch des Euphrat durch die Berge östlich vor dem Austritt in die Ebene von Erzindschān zu suchen; die Ebene, durch die Ewlija dann kommt, ist offenbar diese selbst, und das جمن würde man dann wohl passend mit dem Dschimmin der Karte am Nordrande dieser Ebene — freilich bleibt dann der Strom selbst nicht rechts, wie es nach Ewlija erscheint, sondern links — gleichstellen. Nach all dem kommt Ewlija in Wahrheit von Osten, nicht von Westen. Und auch das شوريم ist gewiß nicht von dem vorher genannten شيريم zu trennen — ein Name übrigens, den ich auf der Karte vergeblich gesucht habe. So ergibt sich denn nahezu mit Gewißheit, daß Ewlija zweimal den Weg von der Köttür Köprü euphratabwärts schildert, dagegen nicht den Rückweg von Kamach. Noch deutlicher wird das durch den Umstand, daß in dem Hammer's Übersetzung zugrunde liegenden Text der kleine Abschnitt Ewlija II, 375, der den Weg von Köttür nach Kamach betrifft, fehlt, also das, was oben in eckige Klammern gesetzt ist. Freilich geht dann das folgende Itinerar nach dem Wortlaut von Kamach statt wie in Wahrheit von Köttür aus. Aber schon die Abweichung der Texte läßt vermuten, daß hier etwas nicht in Ordnung ist; und dann läßt sich Hammer's Text ja viel leichter richtigstellen und verstehen. Das Versehen im

[1]) Vgl. Hammer's Übersetzung, II, 199 ff.

[2]) In J. von Hammer's Übersetzung: Sinan.

Text des Ewlija wird begreiflicher, wenn man bedenkt, daß die ganze Reise Ewlija's von Köttür nach Kamach ein Abstecher ist, zu dem er von dem Pascha, in dessen Gefolge er sonst reist, vorausgesandt wird.

Von dem Itinerar für die Strecke Erzindschān nach Schebbin Kara Hisar kann ich nur eine Station näher bestimmen und auch dies nur, wenn die Vermutung richtig ist, daß ازندرلر das bereits in Route 1 genannte Ezbider ist. Das darauf folgende طپان احمد اغا منزلی begegnet ja zwar dort ebenfalls als zwischen Enderes und Ezbider gelegen, ist uns seiner genauen Lage nach aber auch daraus nicht bestimmbar gewesen. Das immerhin damit erkennbare Ausbiegen der Route nach Westen nimmt bei der Geländebeschaffenheit kaum wunder.

5. Von Siwas nach Musch und zurück (III, 210ff.).

Von سیواس über die اکری کوپری nach زغزغی — 8 Std. — طبان اوغلی قریه‌سی — über den قره بل nach باغ بصان — زفسکی — über den Euphrat in 6 Std. nach دیوریکی.

Über نیغ چایری und دلوق دره‌سی auf einer Brücke nach طوغود — weiter über eine Brücke über ein zum صاری چیچك کول fließendes Gewässer nach اکین — 7 Std. — عربکیر — nach دوتلیجه am Euphratübergang — weiter über ein nicht genanntes Dorf zu Schiff über den Murad nach ایشوان — باغین — 8 Std. — خرپوط.

Über den Murād nach پرتك — صاغمان — جمشکزك — (Abschweifung über das Heiligtum des منذر بابا oberhalb der اوواجق) — پلو — چبقچور — کنج — آطاق — جسقه — قونپ — مهران — über den Murad nach موش.

Nordwärts nach چاکلی کلیسا — 7 Std. — عربان طاغلری — 10 Std. — بك کول ییلاسی طاغی — بویوك چایر — von da nicht rechts nach ارضروم, sondern links in der Richtung auf تکمان und کیفی und so schließlich nach سیواس zurück.

Der Übergang über den Kyzyl Yrmak erfolgt bei der Stadt Siwas selbst. Ein Bild der Egri Köprü geben van Berchem und Halil Edhem in *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*, III, 1, Tafel VII. Die beiden nächsten Stationen finden sich auf der Karte nicht; der Weg bis zum Kara Bel ist also nicht genauer festzulegen. Er dürfte wohl etwa mit dem Pfad zusammenfallen, den Kiepert dem Lauf des »Fallim Yrmak« folgen läßt. Vom Kara Bel an weicht Ewlija's Route nicht wesentlich von der heutigen Chaussee ab. Kiepert verzeichnet an einem Seitenpfad nach orientalischen Quellen ein »Jaghbasan«, und unser زفسکی entspricht offenkundig

dem Siliski der Karte. Daß der Tschalta Yrmak, der hier noch von Diwrigi trennt, فرات genannt wird, macht diese Feststellung des Weges natürlich nicht zweifelhaft.

Das folgende نیغ چایری ist deutlich in dem Ligh Tschai der Karte zu erkennen; dem کالوق دره‌سی entspricht das Tal des Füzü Oglu Su — daß er als zum Euphrat laufend bezeichnet wird, tut nach dem eben Bemerkten nichts zur Sache. Durch das auf den Karten verzeichnete Tughut ist der Weg nach Egin im wesentlichen bestimmt, wenn uns von einem Sary-Tschitschek-See im Gebiet des gleichnamigen Gebirges und Flusses auch nichts bekannt ist. Obwohl die Gegend von einer Reihe von Reisenden besucht wurde, haben wir doch nur ein recht unklares Bild von ihr. Es mag ebensosehr daran als an Ewlija's Ungenauigkeit liegen, wenn wir seinem Bericht nicht an jedem Punkt folgen können.

Den Namen der Stelle, wo Ewlija von ʿArabkir kommend, den Furāt überschreitet, دونلیاجه, suchen wir auf den Karten wieder vergeblich. Das ایشوان dagegen ist deutlich das der Mündung des Tschimischgezek Su gegenüberliegende Arschwan, das Taylor in JRGS. 38 S. 315 »Ashouan« schreibt, es ist auch von dem »Raschwan«, an dem Ḥāddschī Chalīfa Frat und Murad sich vereinigen läßt, nicht zu trennen. Daß das Baghin, durch das Ewlija auf dem Wege nach Charput kommt, mit dem auf dem nördlichen Ufer des Murad östlich von Arschwan gelegenen Palin etwas zu tun hat — was lautlich wohl ginge, da letzteres einfach die ältere ārmenische Form ist — scheint mir kaum wahrscheinlich: der Name ist im armenischen Gebiet ja überaus häufig.

Auffallend ist, daß Ewlija nach dem nordwestlichen Abstecher von Perteg über Saghman (dessen Lage auf den Karten nur recht unbestimmt angegeben scheint, vgl. Taylor in JRGS. 38, S. 311) und Tschimischgezek plötzlich wieder östlich am Murad Su in Palu ist. Vermutlich ist hier einfach die Rückreise, weil nichts Neues bietend, weggefallen.

Die Reise den Murad aufwärts nach Musch führt, zumal im zweiten Teil, wo sie vom Flußtal selbst südwärts abbiegt, in wenig bekannte Gegenden. Tschabaktschur und Gindsch sind als Distriktsnamen noch jetzt gebräuchlich. Ob der ziemlich weit vom Fluß abgelegene Vorort des Bezirks Tschabaktschur, Tschewli, wirklich selbst die Stadt und Burg Tsch. des Ewlija ist, mag eine offene Frage bleiben. Die Ruinen der Burg Gindsch finden sich auf der Karte dicht am Flusse. Atak آطاق liegt nach Ḥāddschī Chalīfa, trad. Norberg II, 19, zwischen Terdschīl und Musch. Die Form ist offenbar die spätere Wiedergabe

des armen. *at'ťax*, das uns aus älterer Zeit als هتّاخ wohlbekannt ist (vgl. H. Martin, *Memoire sur l'Armenie;* Charmoy, *Chèref-Nâmeh*, I, 1, S. 472; II, 1, S. 94 ff.; Hübschmann: *Indogerm. Forschungen* XVI, 310; ZDMG. 70, S. 508; Taylor in JRGS. 35, S. 39 f.), demnach der Ort das Attach unserer Karten und nicht etwa, was Ewlija sonst näher legen würde, in der Gegend des Anduk- oder Anthog-Dagh (beide Namen bezeichnen wohl dasselbe Objekt) der Karte von Kiepert zu suchen. قولپ ist natürlich in oder bei dem Chulp- oder Kulp-Dagh. Lynch verzeichnet — abweichend von Kiepert — auf seiner Karte auch einen Ort »Kulp«. Wenn wir das als eine 2000 Häuser zählende قصبه im Gebiet von Gindsch bezeichnete جسقه[1]) auf unseren Karten nicht finden, so heißt das, da wir zum guten Teil noch immer auf Brant's Reise vom Jahre 1838 angewiesen sind, nicht viel. Alle die letztgenannten Orte sind im Gebirge südlich vom Flusse zu suchen. Gerade dazu will freilich wenig stimmen, daß Ewlija von dem unbekannten Mihran[2]) aus nach Musch den Murad überschritten haben will. Doch ist wohl ein Zweifel an der Richtigkeit dieser Angabe erlaubt.

Von der nördlichen Fortsetzung der Reise gibt nur Tschañly Kilisa, worauf wir später zurückkommen werden (vgl. zum Namen Hübschmann: *Indogerm. Forschungen* XVI, 325) einen festen Punkt. Denn auch der Name des Biñgöl-Dagh reicht natürlich zu genauerer Festlegung des Weges nicht aus. Zum folgenden ist noch zu bemerken, daß die Landschaft Tekman in Wahrheit südöstlich von Erzerum liegt, nicht, wie man nach Ewlija erwarten sollte, südwestlich (vgl. Lynch, *Armenia* II, 247 ff.). Statt كيفى ist hier wie auch z. B. in der Beschreibung des Biñgöl-Dagh offenbar كيغى Kighi zu lesen. Schade, daß Ewlija uns die Rückreise nach Siwas unterschlägt!

6. Von Siwas nach Malatja und Dijar Bekir (IV, 5 ff.).

Von سيواس über die اكرى كوپرى in 7 Std. nach اولاس — حسن چلبى — آلاجه خان — قنغال — 7 Std. — سلطان حسن ييلاغى — حسن بادرق — 7 Std. — حكم خانى — 5 Std. — چودچ — قريه‌سى — ملطيه.

Von ملطيه in 11 Std. bis zum Euphratufer — über den Fluß ins Gebiet der ايزولى-Kurden nach dem Dorf ايزولى — Erwähnung des كمور خانى und einer unterhalb davon von Murād IV. begonnenen

[1]) Vgl. *Scherefnāme*, ed. Véliaminof-Zernof, I, 247 u. 263; trad. Charmoy II, 1, S. 96.

[2]) Vgl. ebd. ed. V.-Z., I, 250; trad. Ch., II, 1, S. 101.

Brücke — weiter nach مالقوچ (خرپوط bleibt links liegen) — ملا افندی قریه‌سی.

Abstecher nach Arghana und Egil: von dort nach عابوس — صاری قامش — über den Murad Su nach پالو — wieder über den Murad nach dem Dorf دمیر قپو — nach Kreuz- und Querzügen schließlich nach ترخی am Schaṭṭ — in der Nähe ist im Dorfe یردنسیبچ eine Brücke über den Fluß — über den Schaṭṭ nach کیل — über den Schaṭṭ nach حینی — ارغنی — (چرمیك liegt von hier eine Tagereise entfernt) — باش خان.

Von باش خان bleibt auf dem Wege nach چرمك der verfallene صغر دیکن خان rechts liegen — اورته خان — شربتین (verfallen) — دودچدی صویی über den قره دوپری — دیر بکر.

Die Route von Siwas nach Malatja deckt sich in der Hauptsache offenbar mit der antiken im *Itinerarium Antonini* verzeichneten Straße. Ja, K. Miller stellt deren Stationen Blandos, Euspoena, Araṇis, Ad praetorium, Pisonos respektive mit Ulasch, Kangal, Gegend von Aladscha Chan, Hekimchan, Hasan Badrik der Karten gleich — nebenbei sei bemerkt, daß er S. 683 f. die Gesamtrichtung umkehrt —; und R. Kiepert weicht nicht wesentlich ab. Hier gibt also Ewlija den besten Kommentar zu dem alten Itinerar. Von Ewlijas Zwischenstationen kennt die Kiepert'sche Karte auch noch Hasan Tschelebi. Immerhin warnt vor der Annahme eines absoluten Beharrens des Verlaufes der Straße, daß Ḥāddschī Chalīfa Varianten bietet. Sein Text ist allerdings nicht bloß in der Norberg'schen Übersetzung (II, 415), sondern auch im Konstantinopler Druck (S. 628) stark verwirrt. Doch zeigt ein genaueres Zusehen, daß er zwei verschiedene Routen kennt, die sich mehrfach, nämlich in Kanghal, in Hasan Tschelebi, in Hasan Badrik treffen; dazwischen ist nun ein Stück einer ganz andern Straße, offenbar der von Siwas nach Erzerum, fälschlich hineingeraten.

Das folgende ایزولی ist natürlich das Iz Oglu der Karten. Ewlija folgt hier auf der Route von Moltke und Naumann dem Tal des Böjük Tschai in die alte Anzitene hinein (vgl. auch Tomaschek in *Beiträge zur Alten Geschichte, Festschrift für H. Kiepert*, 1898, S. 137). مالقوچ geben die Karten nicht, wohl aber finden wir es unter dem Namen قریهٔ مالقوچ افندی wieder in Ḥāddschī Chalīfa's Itinerar von Dijar Bekir nach Malatja (ed. 1145, S. 441 = trad. Norberg, II, 25), und zwar zwischen Gölbaschy am NO.-Ende des Göldschik und dem Euphratübergang. Der nächste Punkt von Ewlija's Routier ملا افندی dagegen könnte wohl das Mola Köi der Karten am Südrande der Ebene von Charput sein.

خابوس würde man zunächst in dem Habusi der Karten in derselben Ebene sö. von Pistek suchen. Allein die Angabe, daß es am See von Charput gelegen sei, d. h. am Göldschik, weist auf eine andere Lage, etwa auf das Hafis der Karten, bei dem man das antike Colchis der antiken Straße von Melitene nach Amida vermutet; und das wird bestätigt durch Ḥāddschī-Chalīfa, der (ed. 1145, S. 427 = trad. Norberg II, 631) ein Dorf خابوسه zwischen Charput und Basch-Chan an der Straße nach Dijar Bekir nennt. Sary Kamysch sodann findet sich auf den Karten an dem direkten Wege nach Palu im Tal des Scheeh Katun Su.

Die folgenden Kreuz- und Querzüge des Ewlija im Gebiet der Tigrisquellen lassen sich, wenn auch Egil, Hyny und Arghana festliegen, bei der sehr mangelhaften Kenntnis der Gegend nach des Reisenden dürftigen Notizen leider nicht genauer verfolgen. Wieweit sich seine Angaben überhaupt verwerten lassen, werden wir erst im II. Abschnitt in anderem Zusammenhang beurteilen können.

Besser läßt sich dagegen das Routier von Basch-Chan nach Dijar Bekir beurteilen, zumal wir hier parallele Itinerare vergleichen können. Es sind zwei Itinerare von Ḥāddschī Chalīfa, das eine von Charput nach Dijar Bekir, das andere von Dijar Bekir nach Malatja, und — vielleicht noch wichtiger — eine von C. Niebuhr in Dijar Bekir erkundete Routenbeschreibung nach Palu, die in Betracht kommen. Wir stellen sie hier zur Übersicht nebeneinander, und zwar, der Einheitlichkeit halber, in der Richtung von Dijar Bekir ausgehend: s. S. 197.

Es ist wohl kaum ein Zweifel möglich, daß das Basch Chan des ersten ganz mit dem unseren zusammenfallenden Itinerars dasselbe ist wie das Göl Baschy des zweiten, und dann — zumal, wenn wir Niebuhr's Erkundung noch beiziehen - , daß beide nicht zu trennen sind von dem Gölbaschy Chan am NO.-Ende des Göldschik. Der Orta-Chan selbst findet sich auf unseren Karten nicht. Dagegen ist das Scherbetein gewiß bei dem Scherbet Chan zu suchen, den unsere Karten seit der Taylor's im JRGS. 35 nördlich vom Dewe Getschid verzeichnen[1]. Nach Taylor's Zeichnung ist die »Old Br[idge]«, die unserer قره دوپری entsprechen muß, nicht so dicht an den Chan herangerückt wie auf Kiepert's neuester Karte; immerhin ist aber deutlich, daß auch bei Ewlija Scherbetein und Kara Köprü nicht als zwei verschiedene Hauptstationen gemeint sein können; ja in den beiden Itinerarien des Ḥāddschī Chalīfa haben wir offenbar beide Namen für dieselbe Örtlich-

[1]) Im *Scherefnāme*, ed. Véliaminof-Zernof, I, 182 (vgl. trad. Charmoy, II, 1, S. 23; II, 2, S. 24) ist خان شربتين geschrieben.

Ḥāddschī Chalīfa S. 427 (= Norberg I, 631)	Ḥāddschī Chalīfa S. 441 (= Norberg II, 24)	Niebuhr, *Reisebeschreibung* I, 421 (= Ritter X, 716)
ديار بكر	ديار بكر	Diyarbekr
	2 Std.	
شليله	سلبه كويى	6 Std.
سربتين	قره كوپرى	Sherbettin
	6 Std.	6 Std.
	ارغنى	Burdenish
	5 Std. 6 Std.	6 Std.
اورته خان	بيره ماز صوچق بيلاقى	Orta Chan
	5 Std.	4 Std.
بش خان	كول باشى	Bush Chan
	6 Std.	
خابوسه	قريهٔ مالقوچ افندى	8 Std.
	6 Std.	
خربوت	دنار نهر فرات	Palu
	7 Std.	
	ملاطيه	

keit. Nebenbei sei bemerkt, daß das شليله des ersten Itinerars von Ḥāddschī Chalīfa offenbar entsprechend dem zweiten in شلبه zu ändern ist, was das von Taylor erkundete Dorf Schilbe sein dürfte.

Zwischen dem Übergang über den Dewe Getschid und Göl Baschy sind anscheinend verschiedene Routen möglich und auch im Gebrauch gewesen. Da, wie die heutige Straßenführung zeigt, auch eine west-

lichere Linie sehr wohl gangbar ist, bleibt es auch offen, wie weit die von Ewlija bzw. Ḥāddschī Chalīfa bezeugten Wege der antiken Straße entsprechen (vgl. auch K. Miller, *Itineraria Romana* S. 738 f.).

7. Von Dijar Bekir nach Bitlis (IV, 71 ff.).

Von دیار بکر über die Tigrisbrücke — 1 Std. — سعدی — چول — میافارقین — تپه — بطمان کوپریسی — ostwärts am Ufer des Batman Su nach خاص چایر — حزو — آستانهٔ حضرت سلطان اویس — کفندر — بتلیس.

Zu diesem Itinerar ist nicht viel zu bemerken. Mejjafarikin, die Batman-Brücke, Hazo, Zijaret Uweis und Kefender liegen fest. Freilich wäre es erwünscht, die Route durch die Bestimmung von چول تپه und خاص چایر noch genauer feststellen zu können. Das ermöglicht auch Ḥāddschī Chalīfa's Itinerar (S. 441 = Norberg, II 24): دیار بکر — 2 Std. — ارپه چایی — 6 Std. — قره دپه — 5 Std. — بطمان — صویی — 8 Std. — خصو (l. حصو) — 6 Std. — اوس القرنی — 5 Std. — اشك میدانی — 4 Std. — کفندر — 5 Std. — بتلیس, in dem auffallenderweise میافارقین fehlt[1]), nicht. Besonders der erste Teil des Weges bleibt im einzelnen unsicher. Daß die Straße großenteils ein alter Verkehrsweg ist, ist durch die Geländebeschaffenheit gegeben. Einzelheiten bietet auch Muḳaddasī leider nicht, der (*Bibliotheca Geographorum Arabicorum* III, 149) von آمد nach میافارقین nach ارزن nach مسجد اویس nach انمعدن nach بدلیس je eine Tagereise rechnet, also von Mejjāfāriḳīn eine südlichere Richtung im Auge hat. Natürlich wird ungefähr auch eine antike Straße der Linie entsprochen haben, doch bleiben alle näheren Angaben der Peutinger-schen Tafel unsicher, auch wenn Tigranocerta nach Lehmann-Haupt's Forschungsreise nun endgültig nach میافارقین zu verlegen sein sollte (vgl. dazu aber auch Kiepert, *Formae orbis antiqui*, Bl. V, Text S. 8a, sowie K. Miller, *Itineraria Romana*, Sp. 743 ff. u. 749, die für Tigranocerta an Arzen festhalten).

8. Von Erdschisch über Erzerum nach Tokat (V, 39 ff.).

قنبر بابا سلطان — قاز کویی — ملازجرد — طاشقین — ارجیش — التون حلقه‌لی کوپری — اغزی اچیق مغاره — قوزلی بابا — خنسی —

[1]) wie übrigens auch bei Tavernier, der im wesentlichen desselben Weges gezogen sein muß.

كومشلى كنبد über — جعفر افندى قريەسى — حسن اباد — آلوار nach ارضروم.

اوزن كش غازى — كنور — مامما خاتون — جنس — انياجه — ارضروم — باش خان — يالكز باغ قريەسى — ارزنجان — سليمان افندى كويى — يعقوب اغا — الەملك — بارو — شيخ سنلى — ارزنس — بلغار چايرى قورد يلى — نيس چايرى — اوغدومت — زاره چايرى — قپلانلى بلى — — توقات

Das طاشقين Ewlija's auf dem Wege von Erdschisch am Wan-See nach Melazgerd ist offenbar das »Tashgenan« der Karte von Lynch. Von Melazgerd aus scheint sich die Route zunächst ganz südlich des Murad Su zu halten, wenn anders قاز كويى, das durch die Lage an einem See charakterisiert wird, wie doch wohl sicher, in dem Kazan Göl der Kiepert'schen Karte südlich von Gop zu suchen ist. Über den قنبر بابا سلطان, dessen Heiligtum den Weiterweg nach Chnys näher bestimmen soll, weiß Ewlija selbst (V, 43) nichts zu sagen, und unsere Karten haben ebenfalls kein Dorf dieses Namens.

Von Chnys folgt Ewlija derselben Route nordwärts, die er schon einmal (s. Route 2) umgekehrt gemacht hat. Nicht bloß Kozly Baba hat er damals schon berührt, sondern auch, wie er jetzt ausdrücklich nachträgt, die Altun Halkaly Köprü passiert. Man hat sie, da Ewlija bei Alwar sw. von Hasankale die Pasinowa erreicht, offenbar etwa an der Stelle zu suchen, wo Kiepert neben einer Brücke die Legende Köprü Boghaz verzeichnet, also unweit von Küllü, wo auch Lynch (II, 190) — freilich ohne eine Brücke zu erwähnen — den Araxes überschritt. Der Abstieg in die Pasin Owa nach Alwar, der nach der Karte vermutlich über Ertef führen mußte, erhebt unsere oben ausgesprochene Vermutung, daß in Route 2 verschiedene Itinerarien verwirrt sind, zu großer Wahrscheinlichkeit. Der dort erwähnte Übergang über die Tschoban Köprü gehört offenbar in einen andern Zusammenhang. Über den Weg von Hasanabad nach Erzerum vgl. o. S. 189.

Auch der Weg westwärts von Erzerum ist bis Köttür, wie statt des كنور natürlich zu lesen ist, aus Route 1 und 4 bekannt. Leider versagt gerade für das Stück von da nach Erzindschan, das uns schon oben Schwierigkeiten gemacht hat, auch hier wiederum das Itinerar bzw. unsere Karte. Man könnte vermuten, daß Ewlija diesmal nicht dem Flußlauf folgt, sondern das Bergland durchquert. Doch solange die Zwischenstationen nicht zu identifizieren sind, bleibt natürlich alles vage Vermutung. Auch von Erzindschan nordwestwärts fällt Ewlija's

Reiseweg mit dem in Route 4 besprochenen zusammen. Die Stationen Basch Chan und ارزنس machen das sicher. Damit ist freilich nicht viel gewonnen. Nur die erste, in Route 4 nicht erwähnte Station, Jalyñyz Bagh, kommt auf der Karte nw. von Erzindschan vor und macht, was eigentlich auch ohnedies deutlich war, sicher, daß er den Lauf des Tschardakly Su aufwärts verfolgt. Ob das nach ارزنس kommende شیخ سنلی mit dem شیخ منار an der entsprechenden Stelle von Route 4 identisch ist, läßt sich nicht mit absoluter Bestimmtheit sagen. Immerhin macht die nächste Station بارو es wahrscheinlich. Sie ist vielleicht zu unterscheiden von dem gleichnamigen Orte, der in Route 1 (II, 199) vorkommt, aber identisch mit dem II, 383 als in der Nähe von شیخ منار gelegen erwähnten بارو. Ewlija's dortige Bemerkung, daß da auch der چوبان قوزدومان شاه, der Erbauer der Tschoban Köprü, begraben sei, kann vielleicht weiter führen. Denn die Karten verzeichnen an der Schleife des Gerdschanis Su eine Tschobanly Tekke (vgl. Wünsch in *Mitteilungen der k. k. geogr. Ges.* XXVII, 1884, S. 209 f.). Hier gehen nun unsere Route und Route 4 auseinander, Ewlija's jetziger Weg nicht weiter nordwestlich nach Ezbider, sondern wahrscheinlich direkt nach Westen. Alle Versuche, für die weiteren Stationen bis nach Tokat auf der Karte Anhaltspunkte zu finden, scheitern. Denn das Zara am Kyzyl Yrmak östlich von Kotsch Hisar ist für unser زاره چایری wohl entschieden zu südlich. Ob das seltsame اوغدومت etwas mit dem ارغنوت zu tun hat, das sich bei Ḥāddschī Chalīfa S. 627 (trad. Norberg II, 412) in einem noch sehr erklärungsbedürftigen Itinerar von Siwas nach Erzerum findet, muß dahingestellt bleiben. Daß wir Ewlija's Weg nicht weiter verfolgen können, verliert übrigens von seinem Auffallenden viel für den, der einen Blick auf Kiepert's Karte wirft. Die Gegend zwischen Kelkit und Kyzyl Yrmak ist eben terra incognita.

II. Die Wasserläufe.

1. Der Tigris.

Ewlija gibt an verschiedenen Stellen einen Überblick über den Lauf des Tigris. Besonders spricht er zweimal ausführlicher über den Ursprung des Stromes. Die Hauptstelle ist IV, 42 f.:

»Der Schaṭṭ el-'Arab entspringt in den Bergen von Dijar Bekir. Sein Ursprung ist an vier Stellen, und alle werden Schaṭṭ genannt, wenn auch [in weiterem Sinn] alle Flüsse Schaṭṭ heißen. Die Mündungsstelle aller Flüsse ins Meer nennt man Merdsch el-Baḥrein. Das heißt also, daß der Schaṭṭ aus vier Quellen entspringt, die im einzelnen besprochen werden müssen.

Die erste Quelle des Schaṭṭ ist zunächst [an] ein[em] paradiesgleiche[n] Dorfe namens Baghin [1]), hinter der von Dijar Bekir nordwärts in einem Tage erreichbaren Festung Palu. Dieses Dorf ist ein in Kurdistan weltbekannter Ausflugsort. Alle Bejs von Palu und die andern Großen der Gegend kommen zur Erholung hierher und vergnügen sich hier. Dieses idyllische Dorf ist eine Domäne des Bejs von Palu. In jenen steinigen Bergen quillt aus einem steilen Felsen reines Wasser hervor, aus dem im Monat Juli ein kräftiger Mann keine drei Steine zu holen imstande ist: so ein kaltes, klares Wasser ist es. Es ist gewissermaßen reines Kristall [2]); ja, es ist eine den Stempel des Lebenswassers tragende Lebensquelle; ihresgleichen findet sich auf Erden nicht. Wer ein [ganzes] Lamm ißt und darauf von diesem Wasser trinkt, der wird sogleich wieder hungrig [3]).

Die zweite Quelle des Schaṭṭ bricht sodann aus der Höhle eines berühmten Berges namens تحت مشا in der Umgebung des von dort nicht weit entfernten Arghana mit Donnern, Brausen und Tosen hervor. Es ist ein äußerst [4]) durchsichtiges und klares, reines Wasser, desgleichen es auf Erden nicht wieder gibt.

Die dritte Quelle des Schaṭṭ: Dieser Quellarm des Schaṭṭ kommt aus einer Höhle in einem hohen Berg an einem Tschynarly Dere »Platanental« genannten Ort zwischen Arghana und Demir Kapu hervor. Auch dies ist ein lauteres Wasser, so daß es sozusagen Nilwasser [5]) ist. An dieser Stätte sind Ausflugsorte, die den Genießern unter der Bevölkerung von Dijar Bekir bekannt sind.

Die oben erwähnten drei Teile des Schaṭṭ vereinigen sich unter einer himmelhoch ragenden berühmten Brücke namens برديندج und bilden einen sehr großen Strom. Dann, nachdem die erwähnte Brücke passiert ist, kommt noch der Terdschil-Su und vereinigt sich mit ihnen; der heißt Schaṭṭ-i Terdschil. Nachdem diese vier, Baghin, Mascha, Demir Kapu, Terdschil, zusammengekommen sind, kommt im weiteren Verlauf noch ein anderer Fluß unter der Kara Köprü und trifft mit ihnen zusammen. Er kommt zwar aus den Bergen, kann aber nicht speziell als Schaṭṭ gerechnet werden, da er von der andern Seite

---

[1]) statt بغنى ist (mit den Parallelen) بغين zu lesen.

[2]) نجف: بللور ونجف مورّان wäre nach Redhouse Bergkristall; der türkische Lektor in Kiel, Herr Faïk Bej, dachte (mit Vorbehalt) an صدف. Das letzte Wort (Name?) ist auch ihm nicht geläufig. Dieselbe Wendung II, 237, Z. 7 v. u.

[3]) Soll, wie mir Herr Faïk bestätigt, die appetitanregende Heilkraft des Wassers dartun.

[4]) Soll das طوزنا دوزى دبى hier wie sonst speziell die lichtgelbe Farbe kennzeichnen?

[5]) Hier doch kaum »(indigo)blaues Wasser«; vgl. auch Anm. 2 u. 4.

kommt. Darauf fließen sie alle vereinigt weiter und strömen am Fuße des Mädchenfelsens östlich von Dijar Bekir vorbei« usw.

Zum Vergleich und zur Ergänzung möge hier gleich auch Ewlija III, 223 folgen:

»Hinter dieser Festung (sc. Palu) gibt es ein paradiesgleiches Dorf namens Baghin. Es ist ein in Kurdistan weltbekannter baumreicher Vergnügungsort, der eine Domäne der Bejs von Palu ist. Dort entspringt ein klarer Fluß aus einem Felsen, der den Stempel des Lebensquells trägt. Der Schaṭṭ el-'Arab hat drei Ursprünge. Einer davon ist dies. Alexander hat an dieser Stelle einen Sitz[1]).

Ein anderer Zweig des Schaṭṭ ist ein wunderbar[2]) klares und lauteres, reines Wasser von einem Ort namens تحت مشار in der Umgebung von Arghana. Auch dies ist ein unvergleichliches, lebenspendendes, frisches Wasser.

Noch ein Arm des Schaṭṭ kommt aus dem Tschynarly Dere durch das Demir Kapu zwischen Charput und Arghana.

Die drei erwähnten Arme passieren eine große, einbogige Brücke namens بربدينج. Dann kommt der Terdschīl-Fluß hinzu und mündet in den unter der Kara Köprü durchfließenden Strom. So läuft er am Fuße des Mädchenfelsens[3]) von Dijar Bekir vorbei« usw.

Diese Angaben sind so bestimmt, daß man meinen müßte, sie könnten sich einfach von der Karte ablesen lassen. Leider würde dieser Versuch sofort scheitern. Man kann eher sagen: soviel Angaben, soviel Schwierigkeiten. Wir beginnen mit dem, was noch am ehesten als sicher oder doch wahrscheinlich bezeichnet werden kann. Die dritte Quelle, die als zwischen Charput und Arghana im Platanental gelegen bezeichnet ist, ist offenbar der Quellarm südlich vom Göldschik, über den wir seit Wünsch's Untersuchungen (*Mitt. der k. k. geogr. Ges.* 28, 1885) näher unterrichtet sind. Und der Name Demir Kapu haftet offenbar — wie auch sonst öfter — an einer Enge des Durchbruches des Flusses durch den Taurus nordwestlich von Arghana. Obwohl das Dorf Demir Kapu[4]) von Ewlija (IV, 21) selbst besucht ist, läßt sich aus seinen Angaben über die genaue Lage nichts Näheres entnehmen, und die von ihm dort erwähnte Geschichte, daß Chosrau Anōscharwān hier ein eisernes Schloß gebaut habe, ist natürlich nichts anderes als eine Legende zur Erklärung des Namens.

[1]) نشيمن.

[2]) s. o S. 201 Anm. 4.

[3]) Natürlich ist statt des قيبا قص des Druckes hier auch قبر قيب zu lesen.

[4]) Über den Ort vgl. auch *Scherefnāme*, ed. Véliaminof-Zernof, I, 186; trad. Charmoy, II, 1, S. 28.

Unter dem zweiten Quellarm, dessen Name freilich auch dunkel bleibt [1]), möchte ich am ehesten eine Quelle in der Gegend von Arghana Maʿden vermuten.

Besonders schwierig, aber auch besonders wichtig ist die Frage nach dem ersten, dem Fluß von Baghin. Dieser Quellarm ist mehrfach auf den Dibene-Su gedeutet worden. So verlegt Tomaschek unser Baghin »in die Eisenminenregion von Siwān« (*Festschrift für H. Kiepert*, 1898, S. 138). Und Belck läßt *Zeitschr. für Ethnologie* 1899, S. 251, Ewlija sagen: »Eine Tagereise nördlich von Dijar Bekir, bei dem Schlosse Pali, in einer reizenden Gartengegend, strömt die erste und Hauptquelle des Tigris, Schaṭṭ-i Baghin, auch Schaṭṭ-i Sül-qarnein . . . aus dem Boden, so genannt, gemäß einer islamitischen Sage, weil Alexander, das reinste Wasser zur Linderung seiner Schmerzen aufsuchend, hier stille stand, da er beides an dieser Stelle gefunden.« Leider gibt Belck nicht an, woher er diese Nachricht hat. Schon der Wortlaut zeigt aber, daß es sich hier um kein wirkliches Zitat aus Ewlija handeln kann. In der Tat zitiert Belck, wie ich nach einigem Suchen fand, nicht Ewlija, sondern — vermutlich durch Vermittlung von Ritter, *Erdkunde* X, 102 — J. von Hammer's Worte in *Jahrbücher der Literatur* (Wien) XIII (1821), S. 254, die in der Hauptsache die oben übersetzte Stelle Ewlija IV, 42 f. zur Grundlage haben. Was in unserer Übersetzung davon nicht enthalten ist — es ist, wie man sieht, nicht ganz wenig —, kommt also auf Hammer's Rechnung.

Es fragt sich nun, ob die Deutung dieses Quellarms auf den Dibene-Su richtig ist. Nach Ewlija's deutlicher Angabe ist der Baghin-Su nicht der letzte Quellfluß oberhalb von Dijar Bekir. Es kommt oberhalb dieser Stadt, abgesehen von dem von der andern, d. h. gewiß der rechten, Seite mündenden Zufluß, offenbar dem Dewe-Getschid, noch ein vierter Hauptquellarm, den er Terdschīl-Su nennt, hinzu. Nun ist der Dibene-Su aber der letzte linksseitige Zu- oder Quellfluß, der sich oberhalb Dijar Bekir mit den andern vereinigt. Damit ist eigentlich schon klar erwiesen, daß Ewlija's Baghin-Su nicht dieser, sondern ein weiter oben mündender Quellfluß sein muß. Diese Argumentation, die m. E. in der Tat schlüssig ist, könnte aber damit angefochten werden, daß Ewlija an anderer Stelle vom Terdschīl-Su in einer Weise spricht, daß darunter unbedingt ein anderer Zufluß unterhalb Dijar Bekirs verstanden sein muß. Es wäre daher wertvoll, wenn uns Ewlija noch weitere Mittel zur Bestimmung der Quellflüsse an die Hand geben würde. Und das tut er glücklicherweise. Ewlija kennzeichnet den Punkt,

[1]) III, 223: تحت مشان; IV, 22: تحت مشد; IV, 42: تخت مشا.

wo die drei ersten Quellflüsse vereinigt sind, durch die Erwähnung einer Brücke, der بردينج-Brücke (so IV, 42, III, 233: بريدينج IV, 21: بردنسيج, IV, 22: بردنج; vgl. *Schereſnāme*, ed. Véliaminof-Zernof, I, 180 u. 190, trad. Charmoy, II, 1, S. 21 u. 32; II, 2, S. 23: بردنج) und setzt die Mündung des Terdschīl-Su in Beziehung zu der Kara Köprü. Beide finden sich unter diesen Namen auf der Karte nicht. Und Ewlija's Ausdrucksweise ist bei der letzteren, zumal III, 223, nicht recht klar. Sie kann aber kaum allzu weit von Dijar Bekir entfernt sein. Selbst wenn es, wozu seine Worte schwer passen, die Brücke von Dijar Bekir selbst wäre, von der an nach seiner Schilderung die Keleks flußabwärts fahren — ein Einzelzug, den Browski im *Globus* 53, S. 44 noch für die Gegenwart bestätigt —, ist doch unzweifelhaft, daß Ewlija den Terdschīl-Su oberhalb Dijar Bekirs mündend denkt. Wo ist dann aber die erste Brücke mit dem zweifelhaften Namen zu suchen? Dafür gibt uns Ewlija in der oben besprochenen Route 6 einen Wink. Er kommt dort aus der Gegend von Palu und Demir Kapu nach Kreuz- und Querzügen nach einem Orte ترخى am Tigris, in dessen Nähe die بردنسيج-Brücke ist, überschreitet hier den Fluß und gelangt so nach Egil. Mag die genaue Richtung, aus der er kommt, auch nicht festliegen, so ist m. E. doch sicher, daß er irgendwie von Norden her nach Egil gelangt, jedenfalls weit oberhalb der Mündung des Dibene-Su. Nun verzeichnet die Karte dicht unterhalb der Mündung des Göldschik-Su eine antike Brücke. Eine Beschreibung habe ich leider nicht gefunden. Aber alles spricht doch dafür, daß dies die بردنيج-Brücke ist. Und vielleicht finden wir auch diesen Namen noch einmal wieder. Wir haben oben S. 197 das von Niebuhr erfragte Itinerar von Dijar Bekir nach Palu erörtert. Zwischen den bekannten Örtlichkeiten Scherbetein und Basch-Chan kennt er zwei Stationen Burdenisch und Orta Chan. Sollte nicht das »Burdenisch« unser بردنيج sein? Ein Blick auf die Karte zeigt, daß wir damit, unter der Voraussetzung, daß sich sein Routier im wesentlichen an den Lauf des Arghana-Su hält, eine ganz befriedigende Lösung erhalten. Doch wie man sich auch hierzu stellen mag, unsere Hauptfrage ist davon unabhängig. Sie ist — ich glaube, mit Sicherheit — dahin gelöst, daß Ewlija den Baghin-Su oberhalb jener antiken Brücke mündend denkt. Wir würden ihn vielleicht am liebsten in dem Göldschik-Su der Kiepert'schen Karte wiederfinden. Es könnte allerdings auch ein noch westlicherer Quellfluß sein. Dafür läßt sich anführen, daß Kiepert am Oberlauf des nächstwestlichen Zuflusses ein Baghin verzeichnet; nach welcher Quelle, weiß ich freilich nicht. Auf jeden Fall verdient es doch Beachtung, daß der Name in dieser Gegend

bezeugt ist, nicht aber in der des Oberlaufs des Dibene-Su. Bezeugt ist er auch durch Indschidschean, der nach HÜBSCHMANN (*Indogerm. Forschungen* XVI, 293) ein Baghin zwischen Palu und Arghana kennt. Und schließlich sei noch erwähnt, daß Leon Alischan (HÜBSCHMANN a. a. O. S. 294, Anm. 3) den Arghana-Su als Baghin-Su bezeichnet. Das alles reicht gewiß hin, um zu erweisen, daß die Quelle von Baghin nichts mit dem Dibene-Su zu tun hat, sondern der Ursprung eines weiter oben mündenden Quellflusses ist. Weiter können wir allerdings mit Bestimmtheit noch nicht gehen. Denn gerade die Gegend, in der Baghin zu suchen ist, gehört, wie die KIEPERT'sche Karte deutlich zeigt, zu den noch ganz unbekannten. Erst eine genauere Erforschung der Gegend selbst kann auch volle Aufklärung über Ewlija's Darstellung bringen.

Bisher ist nun allerdings vorausgesetzt, daß Ewlija nicht überhaupt ein unglaubwürdiger Schwindler sei. Sein Bericht macht wohl auf jedermann zunächst einen vertrauenswürdigen Eindruck. Der gute Glaube könnte nun allerdings durch seine Schilderung der weiteren Tigriszuflüsse stark erschüttert werden. Diese ist in der Tat völlig verwirrt. In der zusammenhängenden Darstellung des Tigrislaufs bespricht er nämlich auch dessen wichtigste Nebenflüsse und schildert so IV, 44 den Batman-Su: »Der Batman-Fluß vereinigt sich aus den Bergen von Mejjāfāriḳīn, Ḥazu, Āṭāḳ und Terdschīl, nimmt die Gewässer der Burgen von Bitlis und Kefender, das Gewässer der Burg von زرقی[1]) und einen Zweig des Chābūr auf, läßt die in der Nähe der Burg Ḥazu gelegene wunderbare Batman-Brücke hinter sich, berührt manches Hundert Dörfer und Flecken und mündet in der Nähe der Burg Hasan Kef in den Schaṭṭ.« Ewlija verbindet also nicht bloß den Arzen- und Boḥtān- nebst Bitlis-Su, sondern selbst den Chābūr al-Ḥasanīje, den er sich spalten läßt, mit dem Batman-Su zu einem und demselben Unterlauf. Daß hier nicht bloß ein gelegentliches Versehen vorliegt, beweist, daß Ewlija auch bei der Beschreibung von Bitlis IV, 96 den Bitlis-Su abbiegen und sich in der Nähe der berühmten Batman-Brücke mit dem Batman-Su vereinigen läßt[2]). Er hat also tatsächlich über die Zuflüsse des Tigris völlig unklare Vorstellungen, die sich z. B. von der viel besseren Kenntnis des Ḥāddschī Chalīfa (ed. 1145, S. 467 = trad. NORBERG II, 81 ff.) recht unvorteilhaft abheben. Was uns ganz

[1]) Über زرقی, زربقی vgl. IV, 81 u. 89; V, 20. S. auch *Scherefnāme*, trad. CHARMOY, I, 1, S. 465. Vielleicht das »Zerque« TAVERNIER's? RICH, *Narrative of a Residence in Koordistan*, S. 375: »Zerki is between Bitlis, Sert and Moosh«.

[2]) Vgl. RICH, a. a. O. S. 376: »Batman Tchai is the Sert river, or true Tigris.« Sollte diese »information, collected from natives« am Ende auf — Ewlija zurückgehen?

besonders angeht, ist die Tatsache, daß er hier die Gegend von Terdschīl zum Flußgebiet des Batman-Su rechnet. Freilich steht er damit, wenn man den Begriff Terdschīl etwas weit faßt, nicht allzu fern von der Wahrheit. Wie er es versteht, zeigt er III, 227 noch deutlicher, wo er bemerkt, der Kulp-Su münde in den Terdschīl-Su. Das macht klar, daß er unter dem letzteren nur den Lidsche-Su verstehen kann. Ist Ewlija's Terdschīl-Su hier also der Lidsche-Su, so verstehen wir auch schon die Mehrdeutigkeit des Namens — s hen wir ihn doch oben auch als Bezeichnung des Dibene-Su: denn auch heute bestimmt man ja gelegentlich den Tigristunnel am Oberlauf des Dibene-Su nach demselben Lidsche, das dem Quellfluß des Batman-Su den Namen gibt. Nimmt man den Begriff Terdschīl in weitem Umfang, so könnten wohl die beiden Quellbäche, die ja wirklich nahe beieinander liegen, nach der Landschaft Terdschīl benannt sein. Das doppelte Vorkommen des Namens ist also keinesfalls ein Argument gegen unsere Auffassung von Ewlija's Beschreibung der Tigrisquellen. Aber auch sein Irrtum über den Unterlauf der linksseitigen Tigriszuflüsse entwertet seine sonstigen Angaben nicht. Hier ist er eben nicht selbst Augenzeuge; und wo er dies nicht ist, ist er entweder schriftlichen Quellen oder unsicheren mündlichen Gewährsmännern gefolgt. In welchem Maße zeigt IV 74, Z. 5, wo er versichert, daß im Gebiet von Mejjāfārikīn der Bāsanfā-Fluß sich befinde, aber hinzufügt, daß er weit von der Stadt weg sei: mit gutem Grunde; denn natürlich hat er an Ort und Stelle von diesem Fluß nichts gesehen oder gehört. Stammt er doch — wer weiß, auf welchen Umwegen, jedenfalls über Abu'l-Fidā — aus ..... Ibn Serapion-Chwārizmī, wie ich den Autor nach ZDMG. 71, S. 247 f. zu bezeichnen wage, vgl. JRAS. 1895, S. 263 und ist kaum sicher zu identifizieren. Anders ist es, wo er als Augenzeuge spricht. Da erweist e· sich, mögen auch Irrtümer und Übertreibungen mit unterlaufen, doch im ganzen als zuverlässig, wie auch wir noch zu sehen Gelegenheit haben werden; und die Gegend der Tigrisquellen hat er ja selbst durchzogen. Wir haben also allen Grund, seiner Beschreibung Gewicht beizumessen [1]).

[1]) Beiläufig erwähnt Ewlija, IV, 56, auch einen rechtsseitigen südlichen Zufluß des Tigris, den Gök Su oder genauer einen Ort, der davon den Namen hat. — Nach Th. Menzel's Auffassung (bei H. Grothe, *Meine Vorderasien-Expedition*, I, S. CLXXXVIII Anm. 1 u. S. CCV) würde der von Ewlija, IV, 57 u. 66 genannte زرزيوان بوغازى bzw. زريوان بوغازى die »Mündung« eines Wasserlaufes bedeuten. In Wahrheit ist — gegen Menzel — die erste Lesung die bessere, und der Name bezeichnet den Paß von Zarzawan (vgl. die Karten).

2. Der Göldschik.

Ehe wir zu den weniger wichtiges Material bietenden Angaben Ewlija's über den Euphrat übergehen, ist hier noch ein Wort über den Göldschik am Platze, der ja den westlichen Tigrisquellen und auch dem Euphratlauf so nahe ist, daß man doch stets aufs neue versucht ist, ihn in eines dieser Stromsysteme einzugliedern, was auch — vollends nach den neuesten Untersuchungen von Huntington (*Verhandlungen der Berl. Anthropol. Ges.* 1900, S. 149 f.) wirklich begründet zu sein scheint. Ewlija kennt ihn als den See von Charput und schreibt über ihn III, 219:

»Im Westen [1]) ist ein von der mit Gärten umgebenen Stadt 2 Stunden [1]) entfernter See. Zwei Menschen können in Eile an einem Tage seinen Umfang ablaufen. Es ist ein See, so bitter wie Gift. Gewisse Historiker behaupten, dieser See komme vom Wan-See her, der unterirdisch einen Ausgang finde und sich dahinein ergieße: das sei dieser See von Charput. Tatsächlich finden sich die Fische des Wan-Sees auch in diesem See .....

In diesem See ist eine Insel, auf der ein Dorf liegt. Alle Einwohner dieses etwa 300 Häuser zählenden Dorfes sind Färber und Schneider. Von dem in der Nähe des erwähnten Sees gelegenen Dorf Hābūs und den andern Ortschaften [2]) kommen die Leute mit Booten und besuchen die Insel. Auf der Insel ist ein Kloster. Als ein als heilig verehrter Esel hier krepierte, da balsamierten der Patriarch und die Mönche insgesamt den Kadaver [3]) des Esels ein und verbargen ihn unter der Erde, so daß es nicht einmal die Dienstleute dieses Klosters wußten. Noch jetzt stehe er in seiner ganzen Gestalt vierbeinig aufrecht als ein Esel da, des Nachts mit Lichtern als Augen und mit goldbesetztem Sattelzeug: so vernahm ich aus zuverlässiger Quelle, ich selbst konnte es nicht sehen. In alter Zeit verehrten die Christen nämlich diesen Esel.«

Dieser Bericht ist nicht wegen der etwas albernen Eselgeschichte hier wiedergegeben, die sich als nichts anderes entpuppt denn als eine Volksetymologie des Namens Charput, aber doch insofern auch ein gewisses Interesse verdient, als sie, wenn Taylor in JRAS. 38 (1868) S. 346 Anm. recht hat, den Grund abgab für die Umtaufung von Charput zu Ma'mūret ul-'Azīz. Zwei andere Punkte sind es vielmehr, die mir der

[1]) Hier liegt natürlich ein Versehen Ewlija's vor. Daß er tatsächlich den Göldschik meint, ist außer Zweifel.

[2]) l. statt وسماء أقرادن : وسدّر قرادن.

[3]) نعش.

Beachtung wert scheinen. Wünsch haben nach *Mitt. der k. k. geogr. Ges.* 28 (1885) S. 15 alte Leute erzählt, daß man früher zur Kirche auf der Insel zu Fuß hinübergekommen sei. Und Huntington gegenüber wurde behauptet, vor 500 oder 600 Jahren sei der See gar nicht dagewesen. Mag der See nun auch geologisch ganz jung sein, mag ein Steigen des Wasserspiegels ganz unzweifelhaft sein, Ewlija's Erzählung zeigt jedenfalls, daß alle diese Behauptungen übertrieben sind und mit noch viel mehr Vorsicht aufzunehmen, als dies vielfach geschieht. Noch ein anderes aber scheint interessant. Wenn Lehmann-Haupt's Deutung (*Armenien einst und jetzt* I, 460f.) von Plinius' kaum entwirrbarer Darstellung des Tigris-Ursprungs recht hätte, so hätten die Alten tatsächlich den aus der Gegend des Göldschik kommenden Arghana-Su, den aus dem Wan-See kommend gedachten Bohtan-Su und den Tigristunnel von Lidsche in einen unterirdischen Zusammenhang gebracht. Die Phantasien der Alten werden nun durch Ewlija's Fabeleien von der Verbindung zwischen Wan-See und Göldschik aufs neue bestätigt. Beruhen sie vielleicht wirklich auf einheimischer volkstümlicher Vorstellung? Doch selbst wenn dies nicht der Fall ist, wenn Ewlija's Bericht letzten Endes, was ja nicht ganz ausgeschlossen erscheint, irgendwie auf literarischer Überlieferung fußen sollte, so bleibt er doch zum mindesten als eine Ausdeutung von Plinius' Bericht von Interesse.

3. Der Euphrat.

Während der Ursprung des Tigris für die alte Welt und noch für uns bis vor kurzem in ein mysteriöses Dunkel gehüllt war, ein Dunkel, das, wie wir sahen, noch immer nicht ganz gelichtet ist, tritt der Euphrat verhältnismäßig vor aller nüchternen Augen an das Licht des Tages. So läßt sich denn Ewlija's kurzer, zusammenfassender Bericht II, 207 auch bequem auf der Karte verfolgen:

»Der Frat fließt von der Mitte der Ebene von Erzerum her. Er entspringt am Grunde des Felsens des Wallfahrtsortes Dumly Baba Sultan im Osten an der Grenze gegen Georgien und fließt nach Westen. In der Ebene von Erzerum nimmt er zahllose Sümpfe, Kanäle, Seen und Wasserläufe auf, so daß er Hunderttausenden von Baghdader Kranichen [1]) Platz bietet. Am Fuße der Ortschaft Kjān vorbeifließend, bespült er zwei Tagereisen weiter den Fuß der Festung Kamach [2]). Weiter nimmt er vom Gebiet der Izolı-Kurden an den von der Biñgöl-

[1]) ? Ist بغدادى طورنه richtig? Und was heißt es dann?

[2]) l. statt كمام natürlich كماخ.

Jaila kommenden Murad Tschai auf. Da wird er stärker und fließt in der Nähe von Malatia dahin« usw.

Auf die freilich nicht ganz klare Schilderung der Euphratquelle unweit Umudum II, 327 werden wir unten noch zurückkommen. Hier mögen dagegen einige gelegentliche Angaben über Zuflüsse des Stromes ihren Platz finden. So erwähnt Ewlija anläßlich seines Aufenthalts in Kamach den Kömür-Tschai II, 376: »Der in der Umgebung des Dorfes Kömür durch Gärten fließende Kömür Su kommt aus den Bergen von كرجاس [l. كرجانس Gerdschanes] und mündet am Fuße der Burg von Kamach in der Nähe der eine Tagereise [offenbar von Kömür] entfernten Tekje des Sultan Melik Ghazi in den Furāt.« Und ebenso kennt er das unweit davon mündende, vom جبل منظر kommende Flüßchen der عين منظر, das nichts anderes sein kann als der vom Muzur-Dagh herabfließende Tanadzur.

Wenig klar sind Ewlija's Vorstellungen von dem Laufe des Flusses von Diwrik, des Tschalta Yrmak, den er, ohne einen besonderen Namen für ihn zu kennen, als einen Zweig des Frat oder kurzweg einfach als Frat bezeichnet. »Der von der Stadt hervorfließende Zweig des Frat läuft von da nach der Burg Egin, von da weiter nach 'Arabkīr und Tschimischgezek, wo er in dem Tschat چاط genannten Orte sich mit dem Frat vereinigt« (III, 212). Wenn Ewlija daher die auf der Weiterreise nach Südost überschrittenen Bäche als zum Frat laufend bezeichnet, bleibt zweifelhaft, ob er wirklich den eigentlichen Frat oder den als Zweig des Frat charakterisierten Tschalta Yrmak meint. Ein Versehen liegt natürlich darin, wenn er den Fluß von Egin von Diwrik kommen läßt; denn an den andern Stellen ist ganz klar, daß er nicht ihn, sondern richtig den Fluß von Erzerum und Kamach als den eigentlichen Frat ansieht. Und die Verwechslung wird noch größer, wenn er den Fluß von Diwrik bei چاط in den Frat münden läßt.

Denn Tschat ist für Ewlija sonst die Mündungsstelle des Murad-Su. Man könnte nun freilich, gestützt auf kaum anfechtbare Berichte neuerer Reisender, daß auch der Murad gelegentlich Frat genannt werde (vgl. z. B. *Geogr. J.* VIII, 1896, S. 333 Anm.), schließen, daß Ewlija dies an der oben erwähnten Stelle auch tue. Allein der Sprachgebrauch des Ewlija schließt diese Annahme doch aus. Es liegt eben wirklich wieder eine Verwirrung vor, wie gar nicht selten, wenn Ewlija nicht als Augenzeuge spricht. Das aber tut er hier ja auch nicht, denn die Mündungsstellen hat er nicht gesehen.

Wo Ewlija jenes چاط in Wahrheit sucht, das zeigt z. B. III, 216, Z. 20f.: »Hier [bei ايشيوان] im Gebiet von Charput kommen Frat und Murad einander ganz nahe. An der von hier eine Tagereise ent-

fernten Örtlichkeit چاط vereinigen sie sich.« Und dazu stimmt auch die kurze Schilderung des Murad-Laufes, die er III, 224 gibt: »Er sammelt die [Wasser der] auf der zwischen den Ebenen von Erzerum und Musch gelegenen Biñgöl-Jaila befindlichen mehr als 1000 Seen, durchfließt die Ebene von Musch und strömt unterhalb dieser Festung Palu vorbei, vereinigt sich in dem Platz namens Izoli ايزولى bei dem Dorfe namens Tschat mit dem Frat und strömt weiter talabwärts.« Aus dieser Stelle würde man zunächst schließen, daß Ewlija ein annähernd richtiges Bild des Murād-Laufes hat. Doch das ist nur in sehr beschränktem Maße der Fall. Über den Oberlauf jedenfalls ist er recht unbestimmt orientiert und kann das komplizierte Flußsystem des Biñgöl-Dagh schlechterdings nicht entwirren, wie die eine Tatsache zeigt, daß er den Fluß von Melazgerd als den Araxes ansieht (III, 223). Übrigens hat ja auch der sonst solidere Ḥāddschī Chalīfa nur eine mangelhafte Vorstellung (trad. Norberg I, 629; vgl. v. Hammer in *Jahrbücher der Literatur* XIV, 1821, S. 35 und Ritter, *Erdkunde* X, 647). Auch der Punkt des Zusammenflusses von Frat und Murad ist von ihm mit Reschwan = ايشيوان des Ewlija = Arschwan der Karten sehr ungenau angegeben. Auf unseren Karten ist dagegen das چاط des Ewlija gar nicht zu finden.

Eingehend bespricht der Reisende dann noch das Flußsystem von Malatja. Leider begegnen auch hier wieder eine Menge von Schwierigkeiten. Ewlija's Zusammenfassung (IV, 14 f.) lautet: »Die von den vier Seiten von Malatja herströmenden Flüsse: aus seiner Umgebung kommen 17 große und kleine Flüsse her. Der سميباط صويى Samjat Su (?) kommt aus den Bergen der Burg سميباط [1]) von Malatja her, geht nach حرين (?) [2]) und fließt dann außerhalb der Stadt Malatja in den Tochma-Su.

Der Tochma-Su: Dieser Fluß kommt aus den Bergen von Rakba (?) [3]); in den Aspuzan (اصپوزلر)-Gärten [4]) münden in ihn drei kleine Quellen. Weiter unten kommt dazu noch der Buñarbaschy-Su. Noch weiter unten vereinigt sich damit der Dēr-i Mesīḥ-Su, bewässert die Aspuzan-Gärten und fließt, die Mauerfundamente der Burg von Malatja bespülend, weiter. Noch weiter unten schließlich vereinigt er sich an dem Orte دوال درسى mit dem Tell-Su.

[1]) III, 169 ist so der Name von Samsat = Samosata geschrieben (S. 161: صمصد); es ist aber doch schwer anzunehmen, daß die Berge südlich von Malatia darnach benannt sein sollten.

[2]) in dem حرينه steckt doch vermutlich irgendein Eigenname.

[3]) رقبه soll nach IV, 8 unten der griechische (?) Name der Stadt M. sein.

[4]) Die Gartenstadt Azbuzu ist ja das heutige Malatia.

Tell-Su: In einer Entfernung von 5 Meilen unterhalb der Stadt Malatja kommt noch ein Zweig von dem Tochma-Su. Nachdem alle zusammen einen großen Fluß gebildet haben, gelangen auf der über diesen Fluß gebauten unvergleichlichen großen Kyrk Göz-Brücke des Sultan Ḥasan Manṣūr die von Rūm und aus der Gegend von Diwrik herkommenden Kaufleute und überhaupt alle, die da kommen und gehen, nach Malatja.«

Von all den verschiedenen hier genannten Flüssen sind außer dem Tochma-Su selbst nur der Dēr-i Mesīḫ-Su (meist Dermes-Su geschrieben), dieser auch auf der KIEPERT'schen Karte, und der Buñarbaschy-Su sicher festzulegen. Nach WÜNSCH's Karte in den *Mitt. der k. k. geogr. Ges.* 34 (1891) fließt der letztere, den er Puarbassi schreibt, zwischen Azbuzu und Eski-Schehir in den Dēr-i Mesīḫ-Su; eine Verbindung mit dem durch Azbuzu selbst zum Tochma-Su fließenden Katun-Su besteht nach dieser Karte nicht. Nach Ewlija's Wortlaut würde man annehmen, daß all die erwähnten Flüsse in den Tochma-Su münden [1]); und wenn er IV, 9, Z. 8 die von den Aspuzan-Bergen kommenden Gewässer in den Euphrat münden läßt, so vermutet man hierin nur wieder eine Ungenauigkeit in der Benennung. Das trifft wohl auch das Richtige, wenn in Wahrheit nach unseren Karten auch ein Teil der Gewässer (so der Dermes-Su) in den Euphrat selbst fließt. Wir werden hier wohl auch wieder zu konstatieren haben, daß Ewlija, wo er nicht selbst Augenzeuge ist, sich leicht irrt. Alle Schuld daran, daß wir mit seinem Bericht so wenig anfangen können, trägt Ewlija aber vermutlich nicht. Die Kenntnis des Flußsystems von Malatja ist eben noch recht mangelhaft. Nach den Schilderungen von WÜNSCH muß es zu einem beträchtlichen Teile durch ein kunstvolles Bewässerungssystem umgestaltet sein, das er durch den Namen der Semiramis charakterisieren zu können glaubt — wir würden nach LEHMANN-HAUPT's Vorgang heute eher von »chaldischen« Wasserbauten sprechen. Jedenfalls zeigt Ewlija auch hier aufs neue, daß selbst die Untersuchung eines historisch so einzigartig wichtigen und interessanten Platzes wie Malatja erst noch zu leisten ist.

III. Archäologisches.

Daß ein so ausführlicher Reisebericht wie der Ewlija's sehr viel wichtiges archäologisches Material enthält, ist eigentlich selbst-

[1]) Das ist deutlich auch IV, 13 Z. 3 v. u. ff. vorausgesetzt, wo der Tell-Su als ein Zweig des Dēr-i Mesīḫ-Su erscheint und gesagt ist, daß er sich mit Buñarbaschy-Su und Tochma-Su vereinigt und so unter der Kyrk Göz-Köprü durchfließt.

verständlich. Seine Angaben sind in dieser Hinsicht auch gelegentlich verwertet worden, man vgl. z. B. nur G. Jacob's Aufsatz in *Der Islam* III, 358 ff. Aber im großen ganzen ist er eine noch unerschöpfte reiche Quelle. Es kann hier nicht davon die Rede sein, sie auch nur für unser beschränktes Gebiet zu erschöpfen. Seine Beschreibungen der Städte und Örtlichkeiten müssen, soviel sie zur Baugeschichte auch beitragen können, hier im Ganzen unberücksichtigt bleiben, da sie sich doch nur im Zusammenhang einer archäologischen Untersuchung der Örtlichkeiten selbst wirklich voll verwerten lassen. Wir beschränken uns hier auf wenige Einzelheiten, die wohl auch so einigen Wert haben, bzw. Anregung geben können.

Die Gegend im oberen Euphrat- und Tigris-Gebiet ist durch zahlreiche Reste alter Felsarchitektur ausgezeichnet. Schon der vortrefflich vielseitige Taylor hat auf solche Denkmäler öfter hingewiesen. Regeres Interesse hat diese Felsarchitektur indessen erst in neuerer Zeit erweckt, und durch das Verdienst E. Brandenburg's hat deren Gebiet den Anfang einer umfassenden vergleichenden Bearbeitung gefunden. In den uns hier angehenden Strichen haben speziell Lehmann-Haupt und Belck diesen Dokumenten einer vergangenen Kulturepoche ihr Augenmerk gewidmet. Man ist dabei gerne geneigt, diese ganze Gruppe von Denkmälern mit einer bestimmten ethnologischen oder kulturellen Schicht in engeren Zusammenhang zu bringen. Nach dem Vorgang von Lehmann-Haupt würde man für unser Gebiet so wohl etwa von Kulturdokumenten der »Chalder« sprechen.

Die Frage nach den Urhebern der Felsbearbeitung liegt m. E. ganz ähnlich wie die nach der Herkunft der megalithischen Kultur. Auch die Dolmen usw. wollte und will man von Indien über Palästina, Korsika bis an die Küsten der Nord- und Ostsee oft auf eine und dieselbe Völkerwelle zurückführen. Der Gedanke ist naheliegend und soll als eine mögliche Lösung nicht von der Hand gewiesen werden. Ja vielleicht darf man hier noch etwas mehr als eine äußere Parallele sehen. Die Frage nach dem Verhältnis von Felsarchitektur und megalithischer Kultur ist m. W. bisher kaum gestellt, geschweige denn gelöst. Vielleicht ist eine innere Beziehung gar nicht unwahrscheinlich. Zum mindesten sollte aber das Verhältnis beider einmal untersucht werden.

In beiden Fällen wage ich nun noch nicht, das Vorkommen derselben Erscheinung an so vielen verschiedenen Stellen in einen geschichtlichen Zusammenhang zu setzen. Gerade weil dieser Gedanke so viel Verlockendes hat, ist Mißtrauen am Platze. Vielleicht reicht auch ein, wenn man so sagen darf, naturgeschichtlicher Zusammen-

hang zur Erklärung aus. Ich glaube, man kann wirklich auf das ganze Gebiet der Felsarchitektur anwenden, was STRECK in ZDMG. 66, S. 309 speziell von der Neigung zum Troglodytentum, aber doch wohl in umfassenderem Sinne sagt: »Maßgebend für die Herausbildung derartiger Verhältnisse ist doch in erster Linie die physische Beschaffenheit des in Betracht kommenden Landes.« D. h. also: die gleichen Bedingungen können an verschiedenen Stellen spontan dieselben Erscheinungen gezeitigt haben.

Doch damit sind wir von unserem eigentlichen Thema fast zuweit abgekommen. Was hat das alles mit Ewlija zu tun? Nun, die Dokumente jener Felsarchitektur, die neueren Reisenden Rätsel zu lösen geben, sind auch schon ihm aufgefallen.

So schildert er am Araxes zwischen Chnys und Ḥasan Kale (s. o. S. 198 f.) ein Höhlendorf آغزی اچیق مغاره »Höhle mit offenem Eingang«: »Es ist ein im Gebiet des Sandschak Chnys am Ufer des Araxes gelegenes blühendes Dorf. Alles Vieh der Bevölkerung dieses Ortes lagert Sommer und Winter in den am Ufer des Araxes befindlichen Höhlen. Diese Höhlen sind im Juli zwar frisch, um nicht zu sagen kalt; im Winter aber ziemlich warm. Davon, daß sie meist einen geöffneten Eingang haben, erhielten sie den Namen Atschyk Meghāra. Es sind Höhlen, die den Namen eines Wunders des Berges Bīsutūn verdienen würden. Faßt doch jede einzelne 15 000 Schafe« (V, 43 unten). Diese Örtlichkeit läßt sich vorerst kaum sicher festlegen. Aber wenn Ewlija auch recht übertrieben haben wird, so paßt seine Schilderung doch trefflich zu dem, was wir sonst über die Altertümer Armeniens wissen; und es ist kein Grund, daran zu zweifeln, daß seine Schilderung eine tatsächliche Unterlage hat. Es mag daran erinnert werden, daß das Dorf Koily oder Küllü unweit der Stelle, wo der Übergang über den Araxes anzunehmen ist und in dessen Nähe die Altyn Ḥalḳeli Köprü zu suchen ist, von POLLINGTON in JRGS. X, 445 eben als ein »underground village« geschildert wird; freilich kann die von Ewlija beschriebene Örtlichkeit nicht dieses Dorf selbst sein, sondern muß wohl südlicher liegen.

Auch sonst weiß Ewlija viel von Sagen zu erzählen, die sich an geheimnisvolle Höhlen knüpfen. Wir lassen diese Geschichten beiseite, da es sich hierbei nicht um Werke menschlicher Hand oder doch mindestens praktische Verwertung durch den Menschen handelt.

Dagegen verdient ein seltsames Wunderwerk der Felsbearbeitung, von dem er uns erzählt, um so mehr Beachtung, als es noch in neuester Zeit die Reisenden beschäftigt hat. In der Beschreibung von

Bitlis sagt unser Reisender IV, 95: »Zu den guten Werken dieser wohltätigen Dame [d. h. der Huma Chatun, der Tochter des sagenhaften ersten muslimischen Herrn der Stadt, Auḥadallāh] gehört auch das Folgende: Wenn man von der Stadt Bitlis aus nach Südwesten talabwärts geht, findet sich in der Nähe der Feste Kefender in einem harten Steinblock namens Durchlöcherter Fels ein Tor. Ohne dieses Tor zu passieren, können alle Kaufleute und Reisenden weder nach Bitlis kommen noch nach Ḥazu gehen. Die Stelle dieses durchlöcherten Felsen ist ein himmelhoch ragender feuersteingleicher eisenharter Stein. Die erwähnte Huma Chatun ließ mit unmeßbaren Ausgaben meisterhafte Steinhauer diesen harten Stein durchbohren und stellte so einen Durchgang und eine öffentliche Straße her zum Staunen des gewöhnlichen Menschenverstandes, der sich sagt: das geht über Menschenkraft hinaus; es ist vielleicht ein Werk der Dämonen; ja, wenn ein Mensch an diesem Felsen den Schrei: He du Dīw! ausstößt, dann erschallt von allen Bergen ein furchtbar anzuhörendes Getöse, daß der Mensch vor Schrecken fast ohnmächtig wird. .....« Das Felsentor, von dem Lynch, *Armenia*, II, 156 eine Abbildung gegeben ist [1]), ist also in der Tat alt, und Lehmann-Haupt täuscht sich, wenn er (*Armenien Einst und Jetzt*, I. 328) darin als einem »wesentlichen Bestandteil der modernen Straße« nur eine neue Sprengung sieht. Die Volksmeinung, die es nach Lynch's Mitteilung als Semiramis-Tunnel bezeichnet, geht demnach doch nicht soweit fehl. wie Lehmann-Haupt denkt.

Besonders häufig erwähnt Ewlija sodann in den natürlichen Fels gearbeitete Werke, die er als صو يولى »Wasserpfad« bezeichnet, so bei den Burgen von Kamach (II, 377), Schabbin Kara Hisar (II, 385), Diwrigi (III, 211 unten), Egin (III, 215), Palu (III, 223), Malatja (IV 9), Bitlis (IV, 88), Melazgerd (V, 40). Es handelt sich um aus dem Felsen herausgearbeitete Gänge, die bis zum Wasser hinabführen (Kamach). Sie werden nur zur Zeit einer Belagerung gebraucht (Kara Hisar). Besonderen Eindruck macht auf Ewlija der صو يولى von Diwrigi: »Von dem höchsten Gipfel des Felsens der oberen inneren Burg steigt man auf einer Steintreppe von 2000 ausgehauenen Stufen zum Frat hinab: ein so kunstvoller Wasserpfad, daß es die Zunge auszudrücken, die Feder zu beschreiben unfähig ist. Wie die zum Wasser Gehenden einen besonderen Weg haben, so haben auch die Wasser Bringenden einen andern Pfad für sich.«

[1]) Vgl. auch Müller-Simonis et Hyvernat, *Du Caucase au Golfe Persique* (Washington 1802), S. 329.

Kein Zweifel, es handelt sich um die in letzterer Zeit so viel besprochenen und umstrittenen Tunnelbauten (vgl. E. Brandenburg, *Über Felsarchitektur im Mittelmeergebiet*, S. 76 ff.). Am ausführlichsten sind sie m. W. behandelt bei Leonhard, *Paphlagonia*, S. 235 ff., wo auch eine — für unser Gebiet freilich bewußt unvollständige — Liste ihres Vorkommens mit einer sehr nützlichen Übersichtskarte gegeben ist. Außer den bei Leonhard gegebenen Exemplaren finde ich bei Taylor, der auch in diesem Stück der späteren Forschung ein Beispiel gegeben hat, Tunnel konstatiert in Ḥiṣn Kaifā (JRGS. 35, S. 35), in ʿAmmāne an der Mündung des Dibene-Su (ebd. S. 37), auf der Burg am Tigristunnel (ebd. S. 42), in Aḳschehirābād (ebd. 38, S. 302). Eine ganze Reihe solcher Anlagen ist von Lehmann-Haupt, Belck und Huntington neu festgestellt worden, so in Kala bei Mazgerd (L.-H., *Armenien*, I, 468), in Charput (ebd. S. 477), in den Haroghly-Bergen unweit Charput (*Verh. der Berl. Ges. f. Anthropol.*, 1900, S. 143), in Elimelek (ebd. S. 149), in Baghin nördlich von Palu (*Zeitschr. f. Ethnol.* 1901, S. 177), auf der Euphratinsel unweit der Mündung des Peri-Su (ebd. S. 187). Von den von Ewlija erwähnten Orten sind von neueren Reisenden diese Felstunnels beschrieben oder festgestellt in Schabbin Kara Hisar von Taylor (JRGS. 38, S. 295), in Palu (Lehmann-Haupt, a. a. O. I, 467) und in Kamach (s. ebd. I, 497). Es ist aber kaum zu zweifeln, daß sie sich auch an den andern erwähnten Orten wirklich vorfinden, und ganz gewiß läßt sich die Liste durch Hereinziehung der benachbarten Gegenden beträchtlich vermehren. Was für uns an seinen Angaben besonders interessant ist, das ist die Selbstverständlichkeit, mit der die Zweckbestimmung dieser Tunnel schon im Namen ausgesprochen ist. Ewlija ist also ein wichtiger Zeuge für die im Unterschied von Leonhard's religionsgeschichtlicher Erklärung praktische Deutung von Lehmann-Haupt, Brandenburg u. a. [1]). Für die Zeitbestimmung mag es sodann immerhin auch zu denken geben, daß Ewlija diese Tunnel als noch im Gebrauch befindlich voraussetzt.

Neben dieser Gruppe von Denkmälern sei aus dem archäologischen Material, das Ewlija uns bietet, hier nur noch eine Art von Bauten herausgegriffen, die ihrer Lage nach aus dem Rahmen der Gesamtbilder der Städtebeschreibungen herausfallen und deren Erwähnung ihrem Charakter nach eine Ergänzung zu den ersten beiden Teilen dieser Arbeit darstellt, die Brücken. Es werden hier dementsprechend

[1]) Vgl. E. Brandenburg, a. a. O. S. 78; dazu neuerdings desselben ergänzende und klärende Zusammenfassung des Problems in *Or. Lit.-Ztg.* 1917. Sp. 99 ff.

auch nicht alle irgendwie, zumal in der Beschreibung der Städte, erwähnten Brücken besprochen werden, sondern vor allem die einzelstehenden und meist zugleich an verkehrsgeographisch wichtigen Flußübergängen gelegenen Brücken der beiden großen Flußsysteme hervorgehoben werden.

Was sich, um mit dem Tigris zu beginnen, über die oberste erwähnte Tigrisbrücke, die بردنج-Brücke, sagen läßt, ist bereits oben S. 204 gegeben. Wir haben auch dort schon gesehen, welche Schwierigkeiten die Festlegung der im gleichen Zusammenhang erwähnten Kara Köprü macht. Nach dem Wortlaut der angeführten Stellen würde man in der Kara Köprü eine Tigrisbrücke zwischen der Mündung des Terdschīl-Su und Dijar Bekir vermuten. Wo aber ist eine solche? Und zwingt der Wortlaut zu dieser Deutung? Doch offenbar nicht! In Wahrheit ist die Kara Köprü gar nicht zu der Mündung des Terdschīl-Su in Beziehung gesetzt, sondern zu dem rechtsseitigen Zufluß. Der falsche Eindruck beruht vor allem darauf, daß Ewlija III, 223 Z. 23 den Hauptfluß in den Nebenfluß »münden« läßt. Außerdem würde man vielleicht IV, 42 l. Z. آلتندن statt آلتنده erwarten. Bei näherem Zusehen wird man also zu dem Ergebnis kommen, daß diese Kara Köprü nicht den Tigris, sondern den fraglichen Nebenfluß, d. h. den Dewe Getschid-Su überbrückt, daß sie also dieselbe Kara Köprü ist, die Ewlija IV, 64 passiert. Sie überspannt darnach den Dewe Getschid-Su in der Trasse des als Kara Taschlyk bezeichneten Weges von Nordwesten nach Dijar Bekir.

Nur beiläufig wird IV, 43 ff. und IV, 70 ff. die Kelek Dschisri von Dijar Bekir erwähnt, von der an die Keleks stromabwärts fahren, ein Einzelzug, den noch für die Neuzeit Browski im *Globus* 53, S. 44 bestätigt.

Uns an die Wege Ewlija's haltend, scheiden wir damit vom Oberlauf des Tigris selbst. Aber im Gebiet seiner Zuflüsse ist noch eine Brücke zu nennen, die Ewlija ganz besonderer Aufmerksamkeit wert findet, und die, an einer wichtigen Straße gelegen, auch noch die Bewunderung neuerer Reisender wachrief. Es ist die auch auf den Karten verzeichnete Baṭmān-Brücke an der Straße von Dijar Bekir und Mejjāfāriḳīn nach Ḥazu und Bidlis.

Ewlija's Bericht IV, 76 f. sei hier wörtlich mitgeteilt: »Von der Burg Mejjāfāriḳīn gingen wir nordwärts, passierten die sehenswerte Baṭmān-Brücke und machten halt. Unter dieser Brücke hindurchfließend, schießt der Fluß mit einer solchen Kraft und Heftigkeit dahin, daß die Ohren davon taub werden. Denn er stürzt hier über

Felsen hinab, die an Bīsutūn erinnern. Da man hier von Dijar Bekir und Mejjāfāriḳīn [1]) nach Ḥazu, Bidlis, Wan und dem übrigen Kurdistān vorüber muß, so hat ein ehrwürdiger Sproß aus dem ʿAbbāsidengeschlecht mit dem Aufwand von 3000 Beuteln aus seinem rechtmäßigen Vermögen eine ganze Anzahl Architekten und Baumeister zusammengerufen und eine große Brücke bauen lassen, die, was ihre Konstruktion, ihre Fundamentierung, Maß, Gestalt und Stabilität betrifft, alle Brücken in Anatolien überragt. Das eine Ufer des Flusses ist Fels, das andere Sand. In der Erkenntnis, daß sich über diesen Fluß nur eine einbogige Brücke schlagen lasse, hat der Bauleiter bei dieser Brücke auf beiden Seiten so feste Kais und Bettungen fundamentiert und von der einen Seite ein dem Ṭāḳ-i Kisrā [2]) gleiches Gewölbe gebaut, daß sie aus weiter Ferne wie eine Wegmarke sichtbar ist. Von dem einen Ansatz zum anderen Ende sind volle 173 Schritt. Wohl ist da in der Herzegowina auch die Brücke von Mostar [3]) einbogig; aber die in der Technik dieser Brücke liegende Schönheit und Vollkommenheit findet sich bei keiner berühmten Brücke. Nun bringe ich durch die Gnade des Herrn der Welt dieses köstliche Leben auf Reisen dahin, habe aber eine so furchtbare, gewaltige Brücke nicht gesehen. [4]) Wer Astronomie und Physik studiert [?] ....., kann diese Brücke unmöglich passieren. Gar manche lassen von Schläuchen Keleks und Pontons machen und gehen so hinüber. Denn zum höchsten Scheitel gelangend hat der Bauleiter die Brücke, damit der Schlußpunkt [5]) keine schwere Last sei, ganz schmal gemacht, so daß man es nicht wagen kann, von oben herab zu blicken; unten aber ist sie äußerst breit. Auf ihren beiden Seiten sind eiserne Tore wie Festungstore. Innerhalb der Tore sind rechts und links in den symmetrischen Fundamenten der Brücke unter ihr Rasträume, in denen die Passanten, wenn sie von rechts oder links kommen, Quartier finden. Unterhalb des Gewölbes der Brücke sind zahlreiche Kammern. In den mit eisenvergitterten Fenstern versehenen Balkons verweilend, unterhalten sich die Reisenden teils mit den Leuten auf der anderen Seite der Wölbung, teils fangen sie mit

[1]) l. میافارقیندن statt مفارقیدن.

[2]) d. i. die Ruine des Sasanidenpalastes in Ktesiphon.

[3]) Vgl z. B. Bädeker, *Österreich-Ungarn* [26], S. 503.

[4]) Der Passus هیئت وحکمت اوقویان احتمالجی یارانلرك zumal das vorletzte Wort, ist mir dunkel. Ich wage, so sehr sich eine Emendierung nahelegt, keine bestimmte Vermutung äußern. Der Sinn muß doch wohl sein, daß die Konstruktion so kühn ist, daß sachverständige Gelehrte an die Tragfähigkeit nicht zu glauben vermögen.

[5]) کند یری s. u. S. 221 Anm. 3.

Netzen und Angeln Fische. Auch auf der rechten und linken Seite dieser Brücke sind einige mit Fenstern versehene Kammern, die der Baumeister zur Verzierung anbrachte. Alle Geländer rechts und links dieser Brücke sind aus Nachtschewaner Stahl. Es war da auch ein Schmiedemeister, der sein Bestes tat, um kunstvolle Gittergeländer zu schaffen und seine raffinierte Kunst zu zeigen. In dem auf der Seite von Ḥazu dieser unvergleichlichen Brücke gelegenen Chan sind Leute des Bej von Ḥazu und nehmen den Zoll von den von der betreffenden Seite Kommenden, desgleichen auf der anderen Seite die Leute des Bej von Mejjāfārikīn. Außer diesen von uns als Chan benannten Gebäuden ist hüben und drüben keine andere Spur von Bauten. Wenn auch die Tschopan-Brücke über den Araxes in der Ebene von Ḥasankale im Gebiet von Erzerum groß ist, so ist sie doch dieser nicht zu vergleichen. Auch die Yrghandy-Brücke über den Yrghandy-Fluß[1]), der vom Olymp nach Bursa fließt, wollten sie dieser Baṭmān-Brücke gleich machen; doch welche Vergleichung! Hat doch der Meister unter Aufwendung technischen Könnens bei dieser Brücke solche Ökonomie zur Ausführung gebracht, daß kein früherer Baumeister solches Mauerwerk gemacht hat. Von unten und oben bis zum höchsten Gipfel ist sie mit dem Stein der Burg von Dijar Bekir belegt, mit dem verglichen Feuerstein gar nichts ist. Seit 700 Jahren ist das Pflaster auf dieser Brücke überhaupt nicht verdorben, so daß es wie eben aus der Hand des Erbauers gekommen erscheint. Meine Wenigkeit scheute sich zu Pferd hinüberzugehen, passierte sie vielmehr zu Fuß und kam heil auf der anderen Seite an. Kurz, diese Brücke zu rühmen, versagt Zunge und Feder. Gott erhalte sie bis zum Ende der Welt fest und unerschüttert.«

Man vergleiche hiermit, was Taylor in JRGS. 35, S. 25 über dieselbe Brücke sagt: »It consists properly of this one large pointed arch and two smaller arches, but the letter were dry, and the stream, which here is easily fordable, and at this season not 3 feet deep, flowed through the grand arch only. From the remains of an inscription on its eastern face, it was built A. D.[2]) 643 by a certain Othman: with the exception of the date no other part of the record was legible.« Die Abbildung der Brücke von H. von Handel-Mazzetti in *Deutsche Rundschau für Geographie* XXXIII, 412 zeigt, daß der Bau in der Tat alle Beachtung verdient. Eine eingehende Untersuchung der Anlage ist mir nicht bekannt.

[1]) s. II, 26 f.

[2]) l. natürlich A. H.

Wenn wir nun zum Gebiet des Euphrat übergehen, so ist hier als oberste von Ewlija genannte Brücke die Brücke am georgischen Paß كورجي بوغازى كوپريسى oberhalb Erzerums zu erwähnen, die Ewlija II, 342 als von Uzun Ḥasan erbaut bezeichnet, aber nicht näher beschreibt, und die nach dem o. S. 190 Angeführten ungefähr da zu suchen ist, wo die Karte die Hafta Köprü angibt. Nicht viel mehr sagt er von dem wichtigen Euphratübergang (s. o. S. 191), den die Köttür Köprü vermittelt (vgl. III, 374). Von ihr bemerkt er nur, sie sei aus rohen Ziegeln errichtet. Es ist gewiß derselbe Bau, den Tschichatschef (*Zeitschr. für allgemeine Erdkunde*, N. F. VI 1859, S. 299) und Strecker (ebd. N. F. XI 1861, S. 265) — übrigens nicht gleich — beschreiben. Während dann eine große einbogige Brücke über den Strom in Kamach nur ganz kurz erwähnt ist (II, 376, 16 f.)[1], bezeichnet Ewlija eine Euphrat-Brücke unweit Egin, die er »Burma Köprü« nennt, als vorbildlich عبرتنما (III, 215, 14). Was das بورمه »gewunden« bei einer Brücke heißen soll, ist mir nicht klar, wird auch aus der kurzen Beschreibung der beiden von Yorke (*Geogr. Journal* VIII, 1896, S. 333 f.) konstatierten Brücken in dieser Gegend, in deren einer man die von Ewlija genannte vermuten möchte, nicht deutlich.

Wir übergehen die offenbar weniger wichtigen Brücken über kleinere Tributäre des Euphrat, die Ewlija gelegentlich erwähnt (II, 214; IV, 18), zumal die Angaben nicht ausreichen, um deren Lage mit voller Sicherheit festzustellen. Auch die Brücke über den Murad-Su in Tschapaktschur wird nur eben beiläufig genannt (III, 226).

Noch heute berühmt ist dagegen eine andere Brücke über einen Nebenfluß des Euphrat, die Ewlija nennt, die Kyrk-Göz-Köprü über den Tochma-Su IV, 13, 4 v. u. ff.: »Fünf Meilen unterhalb von Malatja ist eine vorbildliche vierzigbogige Brücke, deren Erbauer Sultan Ḥasan ist. Der Tell [-Su genannte] Zweig des von den Gärten von Aspuzu herkommenden Dēri-Mesīḥ-Su fließt durch das Innere von Malatja, vereinigt sich mit Buñar- und Tochma-Su und strömt unter dieser Brücke durch«[2]. Der hier gemeinte Sultan Ḥasan ist ohne jeden Zweifel der Ak-Kojunlu Uzun Ḥasan, nach dem (IV, 5 u. 6, Z. 20) auch die in der Route erwähnten Stationen Sultan Ḥasan-Jaila und Ḥasan Badryk ihren Namen haben sollen. Freilich wird er in Wahrheit kaum als ihr Erbauer gelten können. Denn die Anlage scheint wenigstens in Resten doch in das Altertum zurückzureichen, vgl.

[1] Dasselbe gilt von einer Brücke bei Diwrigi über den (s. auch oben S. 209) Frat genannten Tschalta Yrmak (III, 212).

[2] Über Ewlija's Vorstellung von dem Flußnetz von Malatja s. o. S. 210 f.

Yorke in *Geogr. Journal*, VIII, 1896, S. 328, wo auch eine übrigens nicht sehr deutliche Photographie der 23 Bogen zählenden Brücke gegeben ist; s. auch Lehmann-Haupt, *Armenien Einst und Jetzt*, I, 486.

In unserem Zusammenhang verdient schließlich noch eine Notiz Ewlija's Erwähnung über eine angeblich von Murād IV. begonnene, aber unvollendet gebliebene Brücke über den Euphrat in der Katarakten-Gegend unterhalb Malatja's: IV, 20, 9 ff. sagt er: »Noch weiter unterhalb [als der Kömür-Chan] strömt der Frat reißend zwischen zwei Felsen hindurch, daß man von dem donnergleichen Getöse erstarrt. Der Eroberer von Baghdād Murād IV. hatte hier sogar eine schöne hohe Brücke bauen zu lassen im Sinn. Es war nötig zum Beginn die Auflager [auf beiden Seiten] gleich hoch zu machen. Durch den Ratschluß Gottes ging Sultan Murād, als er nach der Eroberung von Baghdād nach Stambul zurückgekehrt war, gemäß dem Gebot Ḳor'ān 89, 28 in die bleibende Welt ein und blieb die Brücke in der vergänglichen Welt unvollendet. Eine große Brücke über diesen Frat in der Nähe von Kömür Chan [1]) wäre ein unvergleichliches großes gutes Werk gewesen. Doch diese Brücke zu bauen, ist ein äußerst meisterlicher Architekt nötig. Denn von einer Seite zur andern sind es 110 Königsellen, was noch breiter als die Spannung der Aja Sofia ist. Aber im Vergleich damit, daß den Sorgen des Menschen kein Maß gesetzt sein könnte, ist es ein sehr leichtes Werk.«

Was Ewlija hier erzählt, paßt vortrefflich in den Rahmen des Bildes, das sich die Volksphantasie von Murād IV. und seiner Wirksamkeit gerade in dieser Gegend machte, vgl. Taylor in JRGS. 38, S. 310 Anm. Die Frage ist nur die, ob diese Phantasie den einzigen Ursprung für Ewlija's Mitteilung bildet, oder ob wirklich vorhandene Bauanlagen oder eine die Tätigkeit der menschlichen Hand vortäuschende Naturerscheinung Anlaß zu dem von ihm überlieferten Glauben gegeben haben. Die Gegend ist jedenfalls noch nicht hinreichend bekannt, daß dies als ganz ausgeschlossen zu gelten hätte.

Anhangsweise mag es erlaubt sein, hier auch noch zweier Brücken über den oberen Araxes zu gedenken. Zwar fallen sie genau genommen außerhalb des Rahmens unserer Arbeit. Aber der Oberlauf dieses Flusses ist ja so zwischen die Systeme von Euphrat und Tigris hineingepreßt, daß wir Ewlija in Abschnitt I notgedrungen auch gelegentlich an seine Ufer begleiten mußten. Und bei dem

[1]) so erwartet man eigentlich statt نبجق

losen Gefüge, das dieser Arbeit aus anderen Gründen (s. z. B. o. S. 185) anhaften muß, wird die Sprengung des Rahmens kaum noch als ernstliche Störung empfunden werden.

Zunächst und hauptsächlich handelt es sich hier dann um Ewlija's Beschreibung der Altyn Ḥalḳely Köprü, der »Goldringbrücke«, über deren Lage bereits oben S. 199 das Nötige gesagt ist. Ewlija berichtet V, 43 f.: »Auf der früheren Expedition gegen شوشيك (II, 219 ff.) im Jahr 1057 haben wir diese Brücke zwar bereits überschritten, konnten sie aber nicht beschreiben. Diese große Brücke ist von dem Tschopaniden [1]) Melik Ghazi gebaut. An rauher unzugänglicher [2]) Stelle ist von einem himmelhochragenden Felsen zum andern ein einbogiges Gewölbe gleich der Milchstraße geschlagen, das an einen Regenbogen gemahnt. Sie ist äußerst wunderbar und kunstreich. An die Mitte der Marmorplatte, die der kenntnisreiche Meister auf der Oberseite der hohen Wölbung der Brücke angebracht hat und die in der Brückenbaukunde als Schlußstein [3]) bezeichnet wird [4]), hat er einen Ring von reinem Gold gehängt. Wenn diesen Ring, der über dem Araxes hängt, ein heftiger Wind trifft, so bewegt er sich. Dieser Ring hat ein Scharnier von der Dicke der Manneshüfte, während der Ring so dick ist wie ein Mannesschenkel. Aus diesem Grund heißt diese Brücke »Ringbrücke«. Da der Ring äußerst hoch hängt, erscheint er von unten ziemlich klein. Als der Stifter die Brücke baute, da hat er jenen Ring in dem Gedanken angebracht, daß man die Brücke, wenn sie im Laufe der Zeit zerstört werden sollte, mit dem Preis dieses Ringes wieder aufbauen möge. So viele kurdische Räuber auch mit Lassos auf diesen festen Punkt [5]) die Hand zu legen beabsichtigten, sie gingen zugrunde. Die Bewohner der dieser Brücke benachbarten Ortschaften wachen auch über den Ring.«

Ebenso wie diese Brücke, von der, soviel ich sehe, neuere Reisende, die die Gegend passierten [6]), keine Nachricht geben, während die Karte an der fraglichen Stelle eine Brücke verzeichnet, auf die

---

[1]) statt چوكيانيندن ist offenbar چوپانيندن zu lesen, vgl. II, 383.

[2]) عتيق ist gewiß irrtümlich; man erwartet ein Synonym von صارپ; darf man etwa عنيق in dem Sinn annehmen, den sonst wohl مُعْنِق hat?

[3]) كند offenbar = كنت *kenet.*

[4]) l. تعبير statt تعمير.

[5]) ist vielleicht statt des قلعه‌يه zu lesen حلقه‌يه?

[6]) so Lynch und W. Bachmann (*Kirchen und Moscheen in Armenien und Kurdistan*), der den Fluß allerdings offenbar etwas weiter westlich überschritt.

Dynastie der Tschopaniden, jenes von Abū Saʿīd's Emir Tschopan abgeleitete Herrschergeschlecht, über das man Samy, *Kamus el-Aʿlām*, S. 1884 vergleichen mag, zurückgeführt wird, lebt dessen Name noch jetzt in dem einer andern Brücke fort, die weiter unten an verkehrsgeographisch wichtiger Stelle den Araxes überspannt, der von neueren Reisenden mehrfach (vgl. schon Ritter, *Erdkunde*, X, 394) erwähnten Tschopan-Köprü östlich von Hasankale. Ewlija nennt diese Brücke ein paarmal (II, 223 u. 383), leider ohne eine eingehendere Beschreibung zu geben.

Sachlich würde sich an eine Besprechung der Brücken gut eine Behandlung der Chane, die den Verkehr auf den großen Straßen erleichtern, anschließen. Aber wenn Ewlija auch zumal an den Wegen von Arghana nach Dijar Bekir und von Siwas nach Malatja eine Anzahl solcher Verkehrsbauten erwähnt, so fehlen doch, abgesehen etwa von den Angaben, daß der Aladscha Chan südwestlich von Kangal von Uzun Ḥasans Sohn Jaʿḳūb Chān stamme (IV, 5, Z. 20), und daß der Ḥekim Chan seinen Namen von dem Fāṭimiden al-Ḥākim haben soll und unter Meḥmed IV. neu aufgebaut sei (V, 6, Z. 1 ff.) — s. auch o. S. 219 —, im ganzen durchweg nähere Mitteilungen, die eine besondere Behandlung zweckmäßig erscheinen ließen. Auch Notizen wie die, daß die Turkmenen-Aghas auf der gefährlichen Strecke zwischen Ulasch und Kanghal Steinsäulen als Wegmarken aufgestellt haben (IV, 5, Z. 11 ff.), können zwar das Bild der Verkehrsverhältnisse abrunden, bieten aber natürlich vom archäologischen Gesichtspunkt aus keine Ausbeute. So mag denn dieser aus den oben genannten Gründen sehr bruchstückhafte Abschnitt mit diesen losen Beiträgen abgeschlossen sein.

IV. Zur Religionsgeschichte.

Im Mittelpunkt des Interesses steht auch für Ewlija der Mensch. Er spricht von den politischen Verhältnissen der durchwanderten Länder, er gibt Proben der Sprachen und Dialekte. Er weiß von den Sitten und Gebräuchen der Landesbewohner zu erzählen. Es ist eine Fülle von kulturgeschichtlichem Stoff, den er uns hier und dort zerstreut bietet. Und gerade hier zeigt er sich, mag er auch da und dort auf die Fabeln, die man ihm erzählte, gar zu gutgläubig hereingefallen sein [1]), im ganzen doch als ein recht guter Beobachter. Er berichtet uns bei den großen Städten, die er besucht, regelmäßig von den landesüblichen Speisen und von der Gewerbetätigkeit der Be-

[1]) Vgl. Menzel in H. Grothe, *Meine Vorderasien-Expedition*, I, S. LXXXXIII f.

wohner. Und ob er uns nun erzählt, wie die Obstzüchter von Malatja auf die noch grünen Äpfel mit Wachs Verse aufmalen oder Papierausschnitte aufkleben, so daß die Schriftzüge auf den gefärbten Früchten hell zum Vorschein kommen (IV, 16), oder uns schildert, wie dort die Bevölkerung in der Saison mit Kind und Kegel in die Gartenstadt Aspuzu, das heutige Malatja, hinauszieht und nur eine kleine Wache in der Stadt zurückbleibt (IV, 17), ob er uns eine Art von Junggesellenheimen für auswärtige Händler und Handwerker ebenda mit ihren festen Regeln vorführt (IV, 13), ob er uns ausmalt, wie die Holzhauer in den Bergen von Diwrigi die Baumstämme in den Fluß werfen, nachdem sie bestimmte Zeichen eingeschnitten haben, an denen sie ihr flußabwärts angespültes Eigentum dann wiedererkennen (III, 213), oder ob er uns das sommerliche Leben an einer Heilquelle in der Ebene von Charput vor Augen stellt und in drastischer Weise von der das Karlsbader Wasser womöglich noch übertreffenden Wirkung der Trinkkur berichtet (IV, 220), stets sind es Züge, die aus dem Leben gegriffen sind und auch uns ein anschauliches Bild von dem Treiben der Bevölkerung vermitteln. Selbstverständlich ist es, daß die Yoghin-Gauklereien des Munla Mehmed in Bitlis, die übrigens nicht als Wunder einer asketisch-mystischen Kraft, sondern als Proben von Zauberei erscheinen, seine besondere Aufmerksamkeit erwecken (IV, 82 ff., vgl. 112 ff.). Nicht als Merkwürdigkeit, sondern als bloße Selbstverständlichkeit referiert Ewlija später, wie — für uns trotzdem ein folkloristisch nicht minder interessanter Zug — auf sein Betreiben über dessen Leichnam, nachdem er zur Strafe für verräterisches Verhalten umgebracht war, Groß und Klein aus der Stadt mit Steinwürfen ein Fluchmal häufte (V, 33) — zu diesem weitverbreiteten Brauch vgl. z. B. AR. XV, 147 ff. —. Solche Züge, wie etwa auch noch der Glaube an die wunderbaren Wirkungen des Wassers der Seen auf dem Biñgöl-Dagh (III, 232), streifen schon an das Gebiet, bei dem allein wir hier länger verweilen wollen, das religionsgeschichtliche.

Mit besonderer Vorliebe beobachtet Ewlija nämlich den religiösen Glauben und Brauch. So gibt er bei den meisten Dörfern, die er passiert, an, ob sie von Muslimen oder von Christen, von Armeniern bewohnt sind. Auch die Bezeichnung شاه‌سونلر, die er der Bevölkerung von drei Dörfern auf dem Weg von Siwas nach Malatja gibt (IV, 5 u. 6), geht gewiß auf das religiöse Bekenntnis zur Schī'a, wenn auch zweifelhaft bleibt, um was für eine speziellere Richtung es sich handelt. Nicht mehr als Zugehörigkeit oder Neigung zu den Persern oder schī'itische Gesinnung wird auch der Name قزلباش aus-

drücken, der in unserem Gebiet gelegentlich begegnet (z. B. II, 220, 7). Jedenfalls ist dabei nicht ohne weiteres an die leider noch so wenig bekannte religiöse Gruppe zu denken, die wir heute unter dem Namen verstehen.

Regelmäßig hat Ewlija in der Beschreibung der Städte einen besonderen Abschnitt über die Wallfahrtsorte, erzählt auch gelegentlich die Wundergeschichten, die sich mit der Stelle verknüpfen, oder spricht von der besonderen Kraft des Heiligtums: so wird beim Heiligtum des Baṭṭāl Ghāzī in Aspuzu das Istiṣḳā'-Gebet verrichtet. Gegebenenfalls erwähnt er auch die berühmteren geistlichen Väter der Inhaber der Kapellen — so ist der II, 224 und V, 43 genannte قوزلى بدب, so geheißen nach seinem Rosenkranz aus Nüssen, ein Nachfolger des Abū 'Isḥāḳ Kāzerūnī (s. Goldziher, *Muh. Studien*, II, 311) — oder den Orden, dem der Betreffende angehört: in Diwrigi (III, 214) ist z. B. ein Chalwatī als solcher gekennzeichnet. Ebensowenig unterläßt es Ewlija, die Derwisch-Tekje's aufzuzählen. Eine ganze Menge lernt er auf seinen Reisen kennen und gelegentlich weiß er auch hier zu sagen, welchem Orden sie angegliedert sind. Ausdrücklich bezeichnet er so Mewlewī- (II, 381 und IV, 36) und Ḳādirī-Tekjen (II, 381).

Das alles sind freilich keine Besonderheiten des Landes, das uns hier beschäftigt; und eine wirkliche Würdigung von Ewlija's Angaben hierüber wird nur in weiterem Rahmen möglich sein. Anders steht es mit seinen eingehenderen Berichten über einzelne besonders merkwürdige lokale Heiligtümer und die Bräuche und Vorstellungen, die daran haften. Es ist ja bekannt, daß das christliche oder muslimische Gewand mancher Heiligen und Heiligtümer oft nur ein Deckmantel ist für fortlebende religiöse Größen älterer Perioden. Und wir dürfen annehmen, daß Ewlija, wo er ausführlich wird, eben Außergewöhnliches berichten zu können glaubt. So wird ein näheres Eingehen auf diese Fälle sich durch die Tatsachen selbst rechtfertigen.

Äußerst anschaulich ist die Schilderung, die Ewlija von dem Besuch der Tekje des Kanly Dede in dem unwegsamen abgelegenen Bergland zwischen Germeli im Kelkit-Tal und der Terdschan Owa entwirft, nach der seine Gesellschaft nur durch Zufall geraten ist. Der Heilige ist wohl eben der جاغر قانلى دده, der in Baiburd in hohem Ansehen steht (II, 346). Ewlija erzählt von jenem Erlebnis folgendermaßen (II, 200f.)[1]).

»Das Heiligtum des Kanly Dede: er war ein großer Heiliger;

[1]) v. Hammer's Übersetzung, II, 106, wo er auch hier »Chaghir« K. Sultan heißt.

wieviel Wunder werden von ihm nicht erzählt! Er ist in einem glanzvollen Gebäude beigesetzt. Um das heilige Grab befinden sich alle Arten von Lichter- und Kerzenhaltern, von Weihrauchschalen und Rosenwasserbecken, und das Heiligtum ist rundum mit Hunderten schöngeschriebener Ḳor'ān-Texte (مصحف عزت) geziert. Darin weht eine gewaltige Geisteskraft, davon, wer hineingeht, trunken und starr ergriffen wird. Wir durften ihm durch Gottes Gnade einen Besuch abstatten und seinem Geist eine Sūre Jā-Sīn darbringen. Es ist die Wirkung der Geisteskraft dieses Erhabenen, daß die Dörfer in der Umgegend gedeihen und blühend sind, sodaß es in jenen Bergen 40000 Schafe, Rinder, Stuten usw. gibt. Es hat zwei blühende Gutssiedelungen. Sie haben einen großherrlichen Freibrief von einem früheren Padischah in Händen, des Inhalts, daß sie von den weltlichen Belastungen frei und ledig seien. Die Siedlung ist ein blühendes Dorf von 300 Häusern, hat eine Moschee und eine Tekje, und den Passanten sind reichlich Spenden zugewiesen. Alle seine Bewohner sind barfüßige, barhäuptige, langhaarige, herzwunde Derwische. Groß und Klein trägt hölzerne Keulen in Händen, einzelne auch krummgebogene Eisenstangen. Die Fakire präsentierten sich insgesamt mit der Stiftungsurkunde und ihren Geschenken vor dem Pascha und brachten ihm ihre Wünsche und ihre Huldigung dar. Der Pascha geruhte sie anzusprechen: Ihr Fakire, wodurch seid ihr dieser Privilegien teilhaftig geworden? Sie erwiderten: Herr, wir haben einen bescheidenen Sitzungsraum. Tut uns die Ehre an und sehet selbst. Der Pascha folgte der Einladung und betrat diesen Schauplatz mystischer Liebe. Die Fakire legten dort an einen Haufen Holz von 40 oder 50 Karren Feuer, brieten an seinen Seiten 40 Opfertiere und begannen es zu umkreisen. Den Pascha ließen sie auf einer vom Feuer entfernten Bank Platz nehmen, und mehr als 1000 Fakire Gottes versammelten sich um das Feuer und umkreisten es reihenweise; mit Trommeln, Pauken und Reigen waren sie mit dem Zikr Allah's beschäftigt. Nachdem alle Fakire eine ganze Stunde mit Zikr zugebracht hatten, tauchten einige von ihnen splitternackt, die Hände ihrer Kinder erfassend, wie Abraham in dieses Nimrud-Feuer [1]) salamandergleich unter, wurden eine halbe Stunde mit dem Feuer ganz und gar eins und kamen dann daraus hervor. Den Herauskommenden waren Haar und Bart versengt,

[1]) Über diese jüdisch-muslimische Legende vgl. z. B. Ṯa'labi, *Ḳiṣaṣ al-Anbija'* (Kairo 1325), S. 47 ff.; Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen*, I, 28 ff.; Weil, *Die biblischen Legenden der Muselmänner*, S. 71 ff.; Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, S. 90 ff.

aber durch Gottes Hilfe und die geistige Wirkung des Heiligen hatte ihren Körper kein Schaden getroffen. Die meisten kamen in diesem Zustand nicht vor den Pascha, sondern gingen in ihre Zellen. Der Pascha und die Zuschauer blieben demgegenüber vor Staunen starr. Sie gaben an dieser Stelle dem Pascha ein großes Festmahl, das das des Taban Ahmed Agha noch übertraf. Das Merkwürdige dabei ist, daß der Pascha dieses Heiligtum nur zufällig fand; denn es ist ein vom Wege in entlegenen Bergen abseits verstecktes Heiligtum. Wie konnten sie in einer Stunde ein solches Mahl zubereiten? Der Pascha war über all das verblüfft, setzte auf ihren Freibrief die Bestätigung und spendete den Fakiren hundert Goldstücke, worauf sie uns ihren Segenswunsch gaben.«

Schade, daß wir Ewlija's Bericht nicht nachprüfen können. Das Heiligtum ist wohl ungefähr auf dem Gebirgsstock zwischen dem Sadagh-Su und dem Pulk-Su zu suchen, der nach Taylor den Namen Keschisch Dagh trägt. Ein Zweifel an der wesentlichen Richtigkeit von Ewlija's Schilderung der Örtlichkeit ist aber m. E. nicht begründet, auch wenn wir sie bis jetzt nicht wiederfinden können. Anders steht es natürlich mit dem, was für Ewlija offenkundig die Hauptsache ist, mit der großen *karāma* der Feuerfestigkeit. Aber mögen wir hier Ewlija's Bericht auch skeptisch gegenüberstehen, als Gegenstand des Volksglaubens ist sie auch für uns von Bedeutung. Einzelne Beispiele von Feuerfestigkeit, wie Unempfindlichkeit gegenüber glühendem Eisen u. dergl. werden bekanntlich von den islamischen Mystikern häufig erzählt, vgl. mein *Al-Ḳušairî's Darstellung des Ṣûfitums*, S. 157. Besonders zeigten sich die Rifâ'î's gerne in der Öffentlichkeit als feuerfest. Belege gibt Lane in seinen *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, vgl. auch Brown, *The Derwishes*. Daß es sich dabei nicht ausschließlich um Taschenspielertricks handelt, kann als sicher gelten. Es ist ja eine bekannte Tatsache und aus allen Gebieten der Religionsgeschichte bezeugt, daß bei Ekstatikern gelegentlich eine sehr weitgehende Anästhesie vorkommt, vgl. z. B. Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter*, S. 206ff.; Hölscher, *Die Profeten*, S. 69. Freilich scheint der von Ewlija erzählte Fall weit über das hinauszugehen, was uns im islamischen Kulturkreis öfter begegnet, wenn auch sonst Fälle berichtet werden, wo es sich wie hier gar nicht mehr um bloße Anästhesie handelt, sondern um angebliche wirkliche Feuerfestigkeit. So wenig wir den gerne wundergläubigen Ewlija als objektiven Bürgen gelten lassen können, so darf doch auch nicht vergessen

werden, daß ganz ähnliche Dinge, wie er sie uns hier schildert, aus anderen Kulturkreisen gelegentlich sehr gut bezeugt, wenn auch völlig unerklärt sind: ein reiches Material zu der ganzen Frage ist in dem merkwürdigen Buch von K. H. E. de Jong, *Das antike Mysterienwesen* (Leiden 1909), S. 271—294 aus A Lang, *The Fire Walk* (*Proceedings of the Soc. Psych. Research* XV) und andern oft schwer zugänglichen Schriften zusammengetragen. Das mag zum Verständnis des Glaubens, der aus Ewlija's Bericht spricht, genügen. Wir werden unten auf die Frage zurückkommen, ob wir den seiner Erzählung vermutlich zugrunde liegenden Tatsachen vielleicht sonstwie näherkommen können.

Daß Ewlija bei aller Urteilslosigkeit gegenüber wunderbaren Geschichten im Grunde doch, wo es sich um Tatsachen handelt, Glauben verdient, das zeigt die Erwähnung anderer merkwürdiger Heiligtümer, die wir noch nachweisen können. In erste Linie möchte ich hier stellen, was er III, 222 anläßlich des Besuches von Tschimischgezek berichtet:

»In der vom Murād abgelegenen Wüstenei im Bezirke von Owadschyk ist eine kleine Quelle, die im Gebirge des berühmten Heiligen منذر بابا entspringt und in den Murad mündet. Dieses Gewässer strömt jedes Jahr vom August an 40 Tage bitter und 40 Tage süß. Der Bach hat köstliche Forellen, die die Fischer unterhalb des Wallfahrtsorts fangen. Wenn man sie aber beim Wallfahrtsort fängt, so lassen sie sich nicht kochen. Im Norden dieser Quelle ist ein Berg, wo ein von منذر بابا gepflanzter Baum ist, der äußerst dunkel ist. Wer diesen Baum abhaut, nimmt Schaden.«

In diesem منذربابا ist natürlich nicht, was dem Muslim freilich nahe genug liegen mag, ein arabischer Mundhir zu suchen, sondern der Heros Eponymos des κλιμα Μουζουρων (s. Gelzer in seiner Ausgabe des Georgius Cyprius, S. 182), armenisch Menjur (spr. Mendzur), Mzur (s. Hübschmann in *Indogerm. Forschungen*, XVI, 285), dessen Name als جبل مزور, Muzur Dagh bei den arabischen Geographen (s. JRAS. 1895, S. 13 Z. 7) und bis heute erhalten ist[1]). Das wird vollends unverkennbar aus Taylor's interessanten Ausführungen über das Quellheiligtum von »Baba Mezoor« (JRGS. 38, S. 326 ff.), die selbst Ewlija's Angaben über die Forellen bestätigen. Die Bemerkung über die Beschaffenheit des Wassers ist natürlich Phantasie, die übrigens wohl auf Volksglauben beruhen mag. Auffallen könnte, daß Ewlija nicht, wie sonst so oft (z. B. II, 376; III, 220), behauptet,

[1]) bei Ewl. II, 376, 21 جبل منظر geschrieben.

das Wasser sei im Sommer kalt und im Winter warm; denn nach Taylor a. a. O. teilt die Quelle diese in Armenien so oft bezeugte, natürlich aus dem Gleichbleiben der Temperatur des Quellwassers beim Wechsel der Lufttemperatur zu erklärende Eigenschaft. Nicht solche Einzelzüge sind es übrigens, auf die wir Gewicht legen, sondern die Tatsache selbst, daß Ewlija uns von jenem zwar hochverehrten, aber natürlich nur in beschränktem Umkreis wohlbekannten Heiligtum zu erzählen weiß.

Weniger deutlich lassen sich Ewlija's Angaben über das Heiligtum an der Euphratquelle verifizieren. Ewlija spricht davon an mehreren Stellen. Die wichtigste ist II, 342[1]). Ewlija erreicht das Heiligtum von Dumly Baba von Süden her durch den georgischen Paß, der nach seinen Angaben nördlich von Hafta Köprü zu suchen ist (vgl. o. S. 219). Leider gestatten seine Angaben eine ganz genaue Festlegung der Örtlichkeit nicht. Dann berichtet er weiter:

Es ist ein großer Heiliger unter den Einsiedlern, der [hier] in seiner Kapelle begraben ist. Sein Heiligtum ist ein großer Wallfahrtsort. Er hat einen steilen hohen Berg, in dem sich eine große Höhle befindet, aus der der Frat entspringt. In den Bergen des Sandschak Kighi in dieser Provinz Erzerum gibt es Eisengruben, aus deren Erzeugnis man Kanonenkugeln gießt. Hunderte von Quellen kommen von diesem hohen Gebirge zu den Eisengruben und münden in den Frat. Deshalb wird weiter abwärts der Geschmack des Fratwassers verdorben. Die Hauptquelle, die von dem Felsen dieses Dumly Sultan kommt, ist ein dem Lebenswasser gleichender Paradiesesfluß. Der hl. Dumly Sultan hat nach seiner Sendung in dem Gedanken, daß auf diesem Felsen des erhabenen Gottes Auge geruht, hier an einer vom Kaiser erhaltenen Stelle Wohnung genommen. Lange mag er von diesem reinen Wasser klaren Trunk genossen haben; doch schließlich wurde ihm der bittere Kelch des Todes in die Hand gegeben. Die dortige Niederlassung ist ein 200 Häuser zählendes Muhammedanerdorf.«

Auch II, 207 ist der Wallfahrtsort des Dumly Baba Sultan als Ursprungsort des Euphrat genannt und nochmals wird der Heilige kurz erwähnt II, 327[2]). An dieser Stelle ist der Euphratursprung aber mit einer andern Örtlichkeit in engere Verbindung gesetzt, nämlich mit dem Dorf des Umudum Dede: »Es ist ein blühendes und stattliches Dorf am Rande eines hohen Berges. Es ist am Ur-

[1]) s. v. Hammer's Übersetzung, II, 187.
[2]) s. v. Hammer's Übersetzung, II, 179.

sprung des Euphrat gelegen: der berühmte Euphrat kommt aus einer großen Höhle in der Umgebung dieses Dorfes. Es gibt da eine Königselle[1]) große Fische, die alle sozusagen Paradieseskost sind. Da Umudum Dede hier begraben ist und es ein allgemeiner Wallfahrtsort ist, darf niemand wagen, diese Fische zu fangen. Wenn man sie aber ein Farsach weiter unten fängt und verspeist, so wird der Gaumen von ihrem köstlichen Aroma erquickt, und soviel man auch ißt, geben sie keine Kongestionen und keine Beschwerden. Man möchte hier wohl ohne weiteres annehmen, daß Ewlija auch da in Wirklichkeit nicht von dem Heiligen des Dorfes Umudum in der Ebene von Erzerum sprechen will, sondern von dem freilich ziemlich weit entfernten Dumly Baba. Denn die andern Angaben verlegen ja unzweideutig dorthin den Euphratursprung. Dumly Dagh heißt noch heute der Berg, von dem der Euphrat seinen Ursprung nimmt. Die heilige Euphratquelle ist von Neueren mehrfach besucht worden. Und zwar ist es nach den Angaben von Strecker (*Zeitschr. der Ges. für Erdkunde*, IV, 160) und C. F. Lehmann-Haupt (AR., III, 4) offenbar die Hauptquelle des Dumly Su. Diese beiden Reisenden berichten übereinstimmend, daß sie von Christen und Muhammedanern verehrt wird. Nach armenischer Legende war hier das heilige Kreuz, das Heraclius den Persern wieder abgenommen hatte, vergraben gewesen. Davon erzählt uns Ewlija selbstverständlich nichts. Immerhin scheint auch bei ihm der vorislamische Ursprung des Heiligtums noch durchzuschimmern. Daß Ewlija dieselbe Quelle meint, ist doch das Wahrscheinlichste, obwohl die neueren Besucher nicht von einer Höhle sprechen. Freilich bleibt noch eine Schwierigkeit. Es finden sich nämlich bei der Quelle offenbar heute keine Gebäude, geschweige denn ein Dorf, wovon Ewlija spricht. Vermutlich ist das Dorf, das er erwähnt, an etwas anderer Stelle zu suchen, während die Quelle selbst den eigentlichen Anlaß zu der Verehrung bildet; auch das armenische Hauptheiligtum, das an die Kreuzlegende anknüpft, ist ja ziemlich weit davon entfernt, das Chatschka-Wank, gar nicht so fern von Umudum. Das letztere freilich kann Ewlija nach dem oben S. 190 mitgeteilten Itinerar keinesfalls meinen, wenn er II, 327 die Dinge auch etwas verwirrt. Im Detail bleiben seine Angaben also — durch seine Schuld — etwas unklar. Auch was er von der Unverletzlichkeit der Fische erzählt, ist als stehender Zug (s. o. S. 227, vgl. auch IV, 37) nicht zu hoch zu werten. Aber die Hauptsache, das Zeugnis für die Verehrung der Quelle, bleibt bestehen.

[1]) l. statt ملكى : ملاكى.

Haben wir es bisher mit muslimischen Heiligtümern zu tun gehabt, so ist es für Ewlija kennzeichnend, daß er auch christlichen sein Augenmerk zuwendet. In unserem Gebiet ist es, wenn wir von der naiven Geschichte über die Kirche im Göldschik (s. o. S. 207) absehen, ein christliches Heiligtum, das er eingehend beschreibt: das Kloster Tschañly Kilise, armenisch Glaka Wank oder Surb Karapet, nordwestlich von Musch. III, 229 sagt er davon:

»Diese Kirche ist unter allen verschiedenen Bekenntnissen hochberühmt. Einmal im Jahr kommen hier viele hunderttausend Menschen zusammen; man schlägt für sieben Tage und sieben Nächte Zelte auf, kauft und verkauft, Lasten werden gelöst und gebunden, und die Karawanen ziehen auf Eriwan zu fort. Der Wezir von Wan und die Beauftragten des Chans von Bitlis und des Bej von Atak sind hier anwesend, um die Krämer und das Volk zu überwachen. Die Kirche liegt zwar zwischen den drei verschiedenen Herrschaftsgebieten mitten inne; aber da sie dem Gebiet der Provinz von Wan näher liegt, bringt der Wezir von Wan mehr Soldaten und nimmt mehr Maut.

Tschañly Kilise ist ein großes Kloster mit zwei himmelhochragenden furchtbaren Kuppeln in dichtem Wald- und Gartenland nördlich der Ebene von Musch. Über seinen Erbauer ist mir nichts bekannt. Auf den vier Seiten sind Hunderte von Zellen für Geistliche (پطريق) und Mönche. Aus seiner Freiküche werden täglich Tausende von Schüsseln an Passanten gespendet. An den Festtagen kocht man 100 Schafe, 5 Rinder und 50 Scheffel Weizen und verteilt es den Pilgern. Es hat über 300 Mönche und Geistliche (مغبچه), die alle im Heiligtum vortragend, am Altar (مقام رهاوی?) das Evangelium verlesend den Gläubigen (مرده دللره) gewissermaßen das Blut des Messias darbringen. In der Sorge für die Pilger geben sie ihnen gute Speisen[1]) und hitzige Tränkchen[2]) und schlagen in jeder Nacht viele hundert brokatne[3]) golddurchwirkte Betten auf und pflegen sie so. Seine Besitzungen sind zahlreich. Sie geben dem Pascha [von Wan], dem Chan [von Bitlis] je fünf und dem Bej von Atak zwei Beutel und zahllose Geschenke. Doch von den jährlich kommenden Besuchern erzielen sie noch viel mehr. Ihre Priester gehen im ganzen Christenland umher und ziehen selbst im Frankenland Gelübde ein.

[1]) شير وخورما eigentl. »Milch und Datteln«, ein bestimmtes Gericht.

[2]) قطر نبات حمويلر? Denkt der Muslim nur an die Alkoholika der Christen oder ist etwas Spezielles gemeint?

[3]) ديبا وشيب: was ist شيب?

Bei gegebener Gelegenheit wollen wir die in der ganzen Welt von uns besichtigten sieben größten Kirchen aufzählen: 1) Ütsch Kilise [= Etschmiadsin] in der Nähe von Eriwan[1]; 2) Jedi Kilise in der Nähe von Nachschewan[2]; 3) die Kirche von Warak in der Nähe von Wan[2]; 4) die Stefanskirche in Wien, der Residenz des deutschen Kaisers; 5) die Kirche des von der Theiß nur eine Station entfernten Kaschau in Ungarn; 6) das große Kloster in Jesu Geburtsort Bethlehem in der Nähe Jerusalems; 7) die große Auferstehungskirche in Jerusalem, die der Verehrungsort aller Christen ist. Doch auch dieses Tschañly Kilise ist ein unvergleichlicher wunderbarer Bau.

Ursache des Festes von Tschañly Kilise: Wie kommt es doch, daß viele tausend Griechen (Christen), Araber und Perser hier zusammenkommen, ihre Gelübde mitbringen, ins Kloster gehen und ihre Gelübde einlösen, und daß, was immer sie an löblichen Anliegen haben, wenn sie nach dem Gebet herauskommen, durch Gottes Fügung all ihre Wünsche Erfüllung finden? Diesem falschen Glauben unterliegt eine gewaltige Masse Menschen, die hier zusammenkommen. Das Merkwürdige ist, daß auch eine Anzahl gläubiger Muslime, freilich unwissender Menschen, Gelübde bringen und, um gewisse Kenntnis zu erlangen, Opfer schlachten, und daß ihnen durch Gottes Ratschluß seltsames, verwunderliches Wissen enthüllt wird. Wieviele Muslime und Nichtmuslime legen doch ihre Musikinstrumente[3] in dem Wallfahrtsort dieses Klosters nieder, nehmen am andern Tag ihre Instrumente in die Hand und spielen ein meisterhaftes Stück wie von Ḥüsein Baikara[4]. Die meisten leben, wenn sie geschickte Sänger geworden sind, des Glaubens: Dieses Wissen und Können ist uns von Tschañly Kilise gegeben! Im Innern des Klosters aber ist in einer dunkeln Ecke ein Grab, das sie Surb Karapet (صبب غرەبیت)[5] nennen. Auf meine Frage sagten sie: Es ist das Grab[6] des hl. Johannes. Griechen, die ich fragte, erwiderten: Er gehört zu den Jüngern, die die Nachfolger Jesu sind. Kurz, es ist eine seltsame Sehenswürdigkeit!«

In der Tat hat Ewlija mit der Schilderung der Bedeutung des

---

[1]) Text: وان; l. natürlich ارەوان.

[2]) Das unter 3 genannte Kloster heißt sonst auch Jedi Kilise.

[3]) Text: طنبور وچنك سنطور نای موسیقار قره دوزن وچوكوری.

[4]) vgl. EI. II, 364 f.

[5]) Der türkischen Transkription liegt die westarmenische Aussprache zugrunde.

[6]) قبری, wie ich übersetze, ist wohl kaum richtige Emendation für das عمیسی des Textes; der Sinn des Textes wird aber gewiß oben im wesentlichen richtig wiedergegeben. Sollte es etwa heißen قمیسی?

Klosters, das die Reliquien des Täufers Johannes birgt, und auch mit den überraschenden Ausführungen, die den Heiligen als einen Patron der Musiker erkennen lassen, recht. Man vergleiche die Berichte von Reisenden bei Ritter, *Erdkunde*, X, 703ff., weiter Taylor im JRGS. 35, S. 43; Lynch, *Armenia* (s. Index); Rohrbach, *Vom Kaukasus zum Mittelmeer*, S. 127ff.; s. auch Hübschmann in *Indogerm. Forschungen*, XVI, 325. Auch hier erweist Ewlija also wieder seine Glaubwürdigkeit.

Was ihm hier besonders wichtig ist und ihn besonders wundert, ist, daß nicht bloß Christen, sondern auch Muslime dieses Heiligtum aufsuchen. Das ist für uns nun weniger auffallend. Ist es doch eine wohlbekannte Tatsache, daß seit alters bis heute viele Heiligtümer im Orient interkonfessionell sind. Goldziher hat dies *Muhammed. Studien*, II, 329 speziell für Mesopotamien und Syrien konstatiert. Daß es für Armenien nicht anders ist, stellt Lehmann-Haupt AR. III, 4 ausdrücklich fest. Die Euphratquelle auf dem Dumly Dagh ist ja ein solches gemeinsames Heiligtum, wenn Ewlija dies auch nicht bemerkt. Nach seiner Darstellung erscheint es ebenso wie die beiden andern hier noch genauer behandelten einfach als ausgesprochen muslimisch. Nun kann sich aber auch bei diesen noch die Frage erheben, ob das so schlechtweg richtig ist. Denn dasjenige von ihnen, das wir auch aus anderen Quellen kennen, Mezur Baba, wird von seinem neueren Besucher Taylor JRGS. 38, S. 329 bestimmt als eine Verehrungsstätte der Kyzylbasch bezeichnet. Von diesen weiß Ewlija nichts, d. h. er verwendet den Ausdruck in anderem Sinn. Doch ist daraus nicht viel zu schließen. Daß ihm die auch uns nur ungenügend bekannte Sekte der Kyzylbasch verborgen blieb, kann nicht wundernehmen; gehört sie doch zu jener Gruppe von halb- oder pseudomuslimischen Sekten, die ihre Überzeugungen möglichst geheimhalten und äußerlich gerne als orthodoxe Muslime erscheinen wollen. Es ist also sehr wohl möglich, daß die Verehrer des Mezur Baba auch zu Ewlija's Zeit in Wahrheit Kyzylbasch waren. Und wie steht es nun mit den Derwischen von Kanly Dede? Ein sicheres Urteil erlaubt Ewlija's unkritische Schilderung natürlich nicht. Aber was er uns zeigt, der ekstatische Feuerreigen, ist jedenfalls kein genuin islamischer Zug. Zum mindesten spielen hier aus anderen Quellen stammende Vorstellungen stark herein, falls wir es nicht gar auch hier mit einer in Wahrheit mehr halbislamischen Gruppe zu tun haben. Sie näher zu bestimmen, reicht freilich der Stoff nicht aus. Aber es mag immerhin daran erinnert werden, daß nach Taylor's zuverlässigem Urteil die Gegend,

in der Kanly Dede zweifellos zu suchen ist, im wesentlichen auch von Kyzylbasch bewohnt ist (JRGS. 38, S. 303f.).

Auf jeden Fall liegen in den geschilderten Beispielen Züge von Volksreligion vor, die andern als reinislamischen Ursprungs sind. So ergibt sich die Frage, woher diese Züge wohl stammen mögen. Ist es am Ende armenisches Heidentum, das sich in dieser Weise in das Christentum und den Islam hereingerettet hat? Bei einer der Stätten können wir allerdings mit ziemlicher Sicherheit feststellen, daß ihre Heiligkeit aus vorchristlicher Zeit stammt, bei dem christlichen Kloster Tschañly Kilise. Dieses Kloster ist offenkundig nichts anderes als der Nachfolger des glänzenden Heiligtums von Aschtischat, wo Vahagn, Anahit und Astlik verehrt wurden (vgl. Gelzer, *Zur armenischen Götterlehre: Sb. sächs. Ges. d. W., Phil.-hist. Kl.* 48. 1896, S. 104f., 115, 122f.). Das gilt, ob Aschtischat nun, wie gewöhnlich angenommen wird, an der Stelle von Tschañly Kilise selbst zu suchen ist, was Hübschmann nicht hinreichend gesichert findet, oder nur in der Nähe: denn daran kann ja keinesfalls ein Zweifel sein. Aber dieses Heiligtum ist auch das einzige von den besprochenen, bei dem sich ein solcher historischer Zusammenhang unmittelbar nachweisen läßt. Wenn Tacitus (*Annales* VI, 375; vgl. Emin: *Revue de l'Orient*, N. S. XVIII, 1864, S. 210) auch berichtet, daß die Anwohner des Euphrat diesen Fluß verehren, so wissen wir doch nichts davon, ob sich gerade an der Euphratquelle ein größeres Heiligtum befand; und ebensowenig können wir die Heiligkeit des Zijāret von Mezur Baba soweit zurückverfolgen. Das sagt allerdings noch nicht viel. Denn unsere Kenntnis der altarmenischen Religion ist an sich bescheiden genug; und überdies scheint sich das Wenige, das wir wissen, vorwiegend auf das obere Stockwerk der Religion zu beschränken. Aber es ist ja meist nicht so sehr der höhere offizielle Kult, der sich zäh unter der Oberschicht einer neuen Religion erhält, sondern eben der vielgestaltige Glaube der breiten Volksmassen, von dem wir meist nur spärliche und unklarere Kunde haben. Man schließt nun besonders aus Moses von Choren's Erwähnung einer Verehrung von »Feuer-Schwester« und »Quell-Bruder«, daß auch im alten Armenien Feuer und Licht (Gestirne), Wasser oder Quellen kultische Verehrung genossen (Emin in *Revue de l'Orient*, N. S. XVIII, 1864, S. 208—211); ebenso ist von heiligen Pappeln die Rede (ebd. S. 232ff.). Aber zu viel ist aus solchen vereinzelten Notizen leider nicht zu entnehmen. Am ehesten kann man Aufklärung über den Volksglauben und -brauch in vorchristlicher armenischer Zeit aus den Nachrichten über christliche

Sekten in Armenien erhoffen. Leider scheinen die uns mitgeteilten Einzelheiten einer gründlichen Sichtung und kritischen Scheidung zu sehr zu widerstreben. Nach K. Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer* (Leipzig 1893), begegnet uns in Armenien seit dem 5. Jahrhundert als eine weite Volkskreise erfassende, gegen die festen Ordnungen der Kirche gerichtete, ungezügelt schwärmerische Richtung das Mesalleanertum, das nach seiner Meinung wohl noch einen beträchtlichen Einschlag für die in späterer Zeit zu großer geschichtlicher Wirkung kommende, leider nach ihrem Wesen und selbst ihrem Namen recht wenig klar erfaßbare Bewegung der Paulikianer abgegeben hat. Daß das Verbreitungsgebiet der Kyzylbasch sich zu einem guten Teil in auffallender Weise mit dem der ehemaligen Paulikianer deckt, habe ich bereits *Oriental. Litztg.* 1915, Sp. 348 bemerkt. Leider bietet unsere mehr als dürftige Kenntnis der Lehre der Paulikianer wenig Anhaltspunkte zu einer Vergleichung mit den heutigen religiösen Sondergruppen des Orients. Immerhin ist es wohl möglich, sich die ekstatischen Tänze der Mesalleaner in der Weise des Derwischtanzes am Heiligtum des Kanly Dede vorzustellen. Auch von den christlichen Armeniern unserer Tage wird erzählt, daß sie bei bestimmten Festen religiöse Tänze um brennende Holzstöße und Sprung über das Feuer kennen, wobei freilich jetzt jeder Zug von Ekstase zu fehlen scheint und der Berichterstatter Emin a. a. O. S. 234ff.) selbst an die nordeuropäischen Sonnwendfeuer erinnert. Ebensowenig wie hier wird man zwischen der in dem Bericht über Mezur Baba vorliegenden Andeutung von Baumkult und der Überlieferung, daß von den Arevortiern die Pappel verehrt wurde (Ter-Mkrttschian, S. 102; vgl. o. S. 227) ohne weiteres einen unmittelbaren Zusammenhang anzunehmen wagen. Gewiß kann sich in solchen Zügen ein Fortleben armenischen Heidentums zeigen. Aber um das im einzelnen sicherzustellen, ist mehr nötig als eine solche allgemeine Ähnlichkeit einer Verehrung von Bäumen, Quellen und anderen Naturobjekten, die sich als Überbleibsel eines weit verbreiteten und in seinen Spuren noch jetzt weithin erkennbaren Animismus durchaus ausreichend erklärt. Vor so weittragenden Schlüssen, wie sie z. B. Taylor angesichts der Kyzylbasch ziehen möchte, warnt auch für unsere Strecken noch eine besondere Tatsache, die kaum zu bestreitende Tatsache nämlich, daß sich auf dem Gebiet der prinzipiell einer längst überwundenen Periode angehörigen Unterschicht des religiösen Brauchs und Glaubens noch zu relativ später Zeit in einheitlichen großen Kulturkreisen ein weitgehender Ausgleich zu vollziehen vermag. Ein solcher Kulturkreis, in dem

das — trotz mancher provinzieller Sonderbildungen — in sehr weitem Maße geschah, ist der des Islam. Aus ihm läßt sich auch Armenien unmöglich heraussondern. Deutliche Beispiele für diesen Vorgang bietet das von Minas Tchéraz (*Transactions of the IXth internat. congres of Orientalists*, II, 822—845) als vermeintliche Reste armenischen Heidentums gesammelte Material: wenn selbst ein Chadir — freilich in einer recht eigentümlichen Auffassung — in den Volksglauben der christlichen Armenier einzudringen vermochte, so zeigt dies so recht, welch starkes Eigenleben diese interkonfessionelle niedere religiöse Sphäre in dem großen islamischen Kulturbereich führt.

V. Zur Alexander-Geschichte im oberen Tigris-Gebiet.

Die Gegend, mit der wir uns in diesen Zeilen beschäftigen, ist reich an Erinnerungen an den Alexander der Sage. Am ausführlichsten spricht Ewlija hierüber bei der Schilderung von Tschapaktschur (III, 224f.), wozu ergänzend die Erzählung der Geschichte anläßlich der Beschreibung von Bitlis (IV, 85f.) hinzukommt.

Im Anschluß an die einheimische Überlieferung[1]) erzählt Ewlija III, 224 folgendes: »Der berühmte Iskender Zu'l-Ḳarnein soll zwei Hörner[2]) gehabt haben, was ihn belästigte. Da zahllose Weise kein Mittel zur Heilung finden konnten, zog er endlich auf der Suche nach dem Lebensquell zur Finsternis, um so Heilung zu finden. Während er sie schließlich auch so nicht erlangen konnte, begannen nach einem Trunke aus dem Schaṭṭ el-ʿArab in Baṣra die Schmerzen seines Leibes sich zu legen und auch seine Hörner kleiner zu werden. Wie er darauf, nachdem er Schaṭṭ-Wasser getrunken, an den Ursprung des Schaṭṭ nach Dijar Bekir und von da nach dem Baṭmān-Fluß gekommen war, ohne doch einen Nutzen verspüren zu können, trank er auch aus dem sich mit ihm vermischenden Kefender-Fluß[3]) und war davon befriedigt. Als er nun dessen Ufer entlang

[1]) vgl. dazu *Scheref, prince de Bidlis, Scherefnāme*, publ. par Véliaminof-Zernof, I, 334ff. = trad. Charmoy, II, 1, S. 199ff. — Wer der hier und oft zitierte مقديسى ist, kann ich mit meinen dürftigen Hilfsmitteln im Augenblick nicht feststellen; keinesfalls ist in ihm der arabische Geograph Maḳdisī (Muḳaddasī) zu sehen, wie Th. Menzel bei H. Grothe, *Meine Vorderasien-Expedition*, I, S. CLXXXXIX, Anm. 3 möchte.

[2]) Über den Ursprung der Vorstellung, die in dem Namen Zu'l-Ḳarnain ihren Niederschlag gefunden, vgl. Nöldeke, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*, S. 32 nebst Anm. 4.

[3]) Hier kehrt also die oben S. 205 erwähnte irrtümliche Vorstellung, daß der Bitlis-Su in den Baṭmān-Su münde, wieder.

immer wieder das Wasser probierend nach der Stadt Bitlis kam, gabelte sich der Fluß in zwei Arme. Er trank aus dem von dem »Avekh«-Tal[1]) kommenden Fluß, doch ohne Nutzen. Wie er aber aus der von der rechten Seite der Burg von Bitlis kommenden Quelle trank, fand er am Fuße des Burgfelsens sogleich Schlaf und Ruhe und erholte sich. Aus dem Schlaf erwacht, ging er zu dem Quellort dieses Flusses[2]), trank sieben Tage lang und fand ewiges Leben. Eines von seinen Hörnern fiel ab; nur eines blieb. In dem Gedanken: Das Lebenswasser, das ich von Baṣra an getrunken habe, ist wohl von diesem klaren Wasser — gab er seinem Schatzmeister namens Bitlis viele Tausend Beutel Geldes und wies ihn an: »Bau an diesem Platze schnell eine Burg so fest, daß auch ich, wenn ich sie mit meiner Macht belagern würde, sie nicht erobern könnte.« Während sein Schatzmeister Bitlis die Burg baute, zog Iskender auf den Rat der Weisen auf Reisen und kam von Bitlis an einem Tag in die Ebene von Musch und von dort, die Zwischenstationen durcheilend, nach dem Rand des Berges von Tschapaktschur, wo er sein königliches Zelt aufschlug. Wie er sich dort dem Vergnügen und der Erholung hingab, fiel auch sein zweites Horn ab. Als er diesen Erfolg wahrnahm, nannte er das Wasser in der Maḳdīsī-Sprache Tschapaktschur[3]), d. h. Paradieseswasser. Da rief er den فيلقوس von seinen Weisen zu sich und sagte zu ihm: Seit so langer Zeit seid ihr meine Genossen gewesen und doch nicht imstande, meine Pein zu heilen. Die Heilung hat Gott durch die Paradiesesflüsse bewirkt. Baut mir schnell hier eine Burg und nennt sie Tschapaktschur! Sobald dieser Befehl erging, machte man sich an den Bau und vollendete sie in 315 Tagen.«

Die Fortsetzung sei nach der Erzählung IV, 86 gegeben, die im bisherigen kürzer war, nun aber ausführlicher wird: »Als die Festung [von Bitlis] fertig war, ging Bedlis[4]) hinein. Obwohl Iskender nachher bei der Rückkehr von Tschapaktschur[5]) die Burg belagerte, konnte er sie auf keine Weise überwältigen. In dem Gedanken: Holla, der ungläubige Sklave ist gegen mich rebellisch geworden! ließ er mit seinem Heer, so stark wie ein Meer, von den vier Seiten stürmen und angreifen, alle Arten nächtlicher Überfälle veranstalten,

---

[1]) Druck أونج, richtig IV, 85 und 87: أويخ; auf LYNCH's Planskizze: Avekh-Su.

[2]) d. i. natürlich die عين اسكندر IV, 95, 3 von unten.

[3]) Zur wirklichen Etymologie vgl. HÜBSCHMANN: *Indogerm. Forschungen*, XVI, 448.

[4]) In diesem Stück ist der Name des Beamten بدليس geschrieben.

[5]) So ist natürlich statt des جمهپور des Druckes zu lesen.

konnte sie aber in sieben Tagen doch wieder nicht erobern, sondern blieb ohnmächtig. Obwohl Iskender dem in der Burg eingeschlossenen Bedlis Boten sandte mit Verzeihungszusicherungen des Inhalts: »Pardon ist gewährt! Ich habe dein Vergehen verziehen. Komm heraus, komm, Bursche!« schickte Bedlis doch die Gesandten zurück und schleuderte aus der Burg so viele Geschosse, daß viele Soldaten Iskenders umkamen. Schließlich währte der Kampf auf diese Weise vierzig Tage, und endlich am 41. kam aus einer Höhle am Grund der Burgfelsen ein Schwarm Bienen zum Vorschein, welch gelbe Insekten in das Heer Iskenders eindrangen und alle Tiere und Menschen zur Flucht zwangen. Auch Iskender, der für seinen Leib Schutz suchte, hätte beinahe Nase und Ohren eingebüßt. Schließlich war Iskender des Lebens satt und zog weiter der Ebene von Musch zu. Da kam gerade der Schatzmeister Bedlis mit reichen Schätzen aus der Burg heraus, mit den Schlüsseln der Burg, die er in ein edelsteinbesetztes Etui getan hatte, warf sich vor den Hufen des Rosses Iskenders nieder, küßte den Boden vor ihm und überreichte das Etui. Da rief Iskender: He, Verfluchter, warum hast du rebelliert und mir so viele Soldaten getötet? Darauf Bedlis: Herr, als Ihr verfügtet: Bau mir eine feste Burg, daß auch ich, wenn ich sie mit Macht belagern würde, Mühe hätte sie zu erobern, da habe ich Eurem Befehle gemäß einen solchen Iskender-Damm gebaut. Iskender aber war gnädig und verlieh dem Bedlis die Statthalterschaft über die Burg. Deshalb nennt man diese Burg nach Bedlis fehlerhaft Bitlis.«

Diese nicht sehr geistreiche Geschichte ist hier nicht um ihres eigenen Wertes willen so ausführlich mitgeteilt. Worauf vielmehr damit hingewiesen werden soll, das ist zunächst die Tatsache, daß sie, soweit sie Gründungsgeschichte von Bitlis ist, ebenso wie sie schon vor Ewlija's Zeiten erzählt wurde [1]), den Berichten neuerer Reisender zufolge noch heute verbreitet ist. So erzählt sie uns Lynch, *Armenia* II, 150 nur mit der Variation, daß Alexanders Beauftragter ليس hieß und erst durch den Streich den Zusatz بد »schlecht« vor seinen Namen erhielt, eine Variation, die in Ewlija IV, 86 (s. bes. Z. 6 v. u.) deutlich anzuklingen scheint. Natürlich ist diese Gründungsgeschichte so, wie sie uns vorliegt, im Grunde pseudogelehrtes Machwerk, wenn es auch nicht ganz ausgeschlossen sein mag, daß gelegentlich Bausteine anderer Art verwertet sind. Und es ist wohl auch kaum anzunehmen, daß die Geschichte jemals wirkliches Volksgut

[1]) s. o. S. 235 Anm. 1.

war. Es ist ja höchst problematisch, ob die Leute, denen unsere Reisenden solche »Volkssagen« verdanken, überhaupt dem Volk wirklich angehören. Oft sind es gewiß Menschen, die weit genug herumgekommen sind, um zu wissen, was diese Fremden gerne hören wollen. Und in vielen Fällen sind es eben die Halbgebildeten, deren Weisheit sicher nicht aus dem Volksmund, sondern aus Büchern stammt. Beachtenswert bleibt es immerhin, daß sich diese Pseudogelehrsamkeit erhalten hat.

Besonders interessiert uns hier aber, daß die Erzählung, wenn wir die Episode von der Erbauung der Burg Bitlis auslassen, genau die ist, die von Hammer an der oben S. 203 erwähnten Stelle an den Tigrisquellarm von Baghin knüpft. Sagt er doch *Jahrbücher der Literatur* XIII (Wien 1821), S. 254: »..... die erste und Hauptquelle, Schatti-Baghin, auch Schatti Sulkarnein, d. i. der Fluß des Zweyhörnigen genannt, weil die islamitische Sage erzählt, daß Alexander das reinste Wasser aufsuchend, um durch dessen Trunk den Schmerz, den ihm seine beiden Hörner auf der Stirn verursachten, zu stillen, nachdem er den Strom nun aufwärts verfolgt und immer getrunken hatte, hier stille stand und Linderung fand.« Was Ewlija von den Wassern von Tschapaktschur sagt, das ist hier also an den Fluß von Baghin angeknüpft, den, wie wir gesehen haben, viele zu Unrecht mit dem Dibene-Su zusammengeworfen haben. Auf Ewlija kann also die Angabe von Hammer's nicht zurückgeführt werden. Worauf sie sich gründet, weiß ich nicht. Es ist wohl möglich, daß sie teilweise auf Verwechslungen von ihm selbst beruht. Aber es scheint mir an sich auch nicht ganz unwahrscheinlich, daß wirklich einmal, was Ewlija von den Quellflüssen von Bitlis und Tschapaktschur erzählt, von andern eigentlicheren Quellarmen von Tigris und Euphrat galt, freilich dann nicht von der Tigrisquelle von Baghin — Ewlija's Bemerkung von einer Niederlassung Alexanders eben hier (s. o. S. 202) ist gewiß auch nicht anders als durch Verwechslung zu erklären — sondern sicher vom Dibene-Su. Denn an ihn knüpft die Alexandergeschichte bekanntlich sehr bestimmt an, und es ist wohl der Mühe wert, hierbei etwas länger zu verweilen.

Es ist zunächst die syrische Legende, die Budge hinter dem syrischen Pseudo-Callisthenes druckt, und die nach Nöldeke's Nachweis (*Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*, S. 31) aus den Jahren 514 oder 515 stammen dürfte, die Alexander in einem besonderen Augenblick hierherführt. Auf der Suche nach den Enden der Oikumene kommt Alexander zur Euphratquelle, die aus einer Höhle herausbricht, dann nach حلورس Halūrās, wo der

Tigris wie ein Bach hervorkommt, weiter zum Flusse Kallath und dem Berg Rāmath, wo ein Wachturm ist. Von hier aus dringt er nordwärts durch Armenien und Adherbaidschān vor und kommt so schließlich an den großen Berg, hinter dem, wie die Bewohner des Landes erzählen, die Hunnen wohnen und noch andere schreckliche Völker, bis das bewohnte Land aufhört und endlich jenseits all dieser Schrecken zwischen Himmel und Erde, von Wolken und Finsternis umgeben, wie eine schöne feste Stadt das Paradies erscheint[1]). Welche Euphratquelle hier gemeint ist, mag zweifelhaft bleiben; beachtenswert scheint mir jedoch immer noch TAYLOR's Vermutung JRGS. 38, S. 327 Anm. Kein Zweifel kann aber darüber sein, daß der Tigris von Halūrās der Dibene-Su ist. Denn ܗܠܘܪܣ oder ܗܠܘܪܝܣ, das هلورس der Araber und Ἰλλύρισις der Klassiker, armenisch Olur (s. HÜBSCHMANN in *Indogerm. Forschungen* XVI, 292) ist der Ort, nach dem offenbar die Tigrisquelle oder richtiger der Tigristunnelaustritt von Ilidsche mit Vorliebe bezeichnet wurde. Es ist also unweit von Ilidsche gelegen, wenn auch die Identifikation mit diesem selbst kaum, wie LEHMANN-HAUPT, *Armenien*, I, 523 meint, auf einen doch schwerlich vorhandenen Zusammenhang der Namen gestützt werden kann.

Wie kommt nun Halūrās zu der Ehre, in der Legende besonders hervorgehoben zu werden? Natürlich als Tigrisquellort und zugleich offenbar aus dem Grund, daß es ein Grenzpunkt war. Der benachbarte und gleich genannte Fluß Kallath ist ja der berühmte Sātīdamā, der Nymphius-Baṭmān-Su, der eben als Grenzfluß der »Bluttrinker« heißt (vgl. MARQUART, *Ērānšahr*, S. 161), der von dem Darb al-Kilāb herabkommt (Jāḳūt, II, 552, Z. 1 f.)[2]).

Aber Halūrās ist nicht bloß ein beliebiger Grenzplatz. Es erscheint in der Legende auch unverkennbar als der Ausgangspunkt eines wichtigen Weges nach Norden oder Nordosten. Das erhellt nicht bloß daraus, daß Alexander von hier nach Armenien zieht, sondern noch stärker aus der Inschrift, die er am Eisernen Tor gegen die Hunnen anbringt, wo er voraussagt, daß nach 826 Jahren, d. h. wie NÖLDEKE gezeigt hat, i. J. 826 Sel. = 514 Chr. — natürlich eine vaticinatio ex eventu — »die Hunnen herkommen werden auf

[1]) s. BUDGE, *The History of Alexander the Great — syriac version of Pseudo-Callisthenes*, Text S. 260 ff.; Übers. S. 148 ff.

[2]) Es ist vielleicht nicht ganz ausgeschlossen, daß der Name des »Hundepasses« etwas mit dem syrischen Namen des Flusses zu tun hat, zumal wenn wir an die gelegentliche Vokalisierung ܟܠܬ (s. BUDGE, a. a. O. S. 261 Anm. 2) denken.

dem engen Pfad, der gegenüber von Halūrās herkommt [1]). Darf man diesen engen Pfad vielleicht mit dem bereits erwähnten *Darb al-Kilāb* der Araber gleichsetzen? Jedenfalls wird man auch sofort an die κλεισοῦραι von Ἰλλύρισις des Prokop (de aedificiis, ed. Bonn, S. 250) denken, die den Weg von der Sophanene in der Richtung nach Κιβαρίζων (s. Gelzer's Ausgabe von Georgius Cyprius, S. 174 f.) bezeichnen. Der Weg freilich, an dem Lehmann-Haupt, *Armenien*, I, 464 diesen Paß zu finden glaubt, würde anscheinend zuweit westwärts gehen, aber vielleicht ist das eben ein Grund gegen seine Identifikation. Leider versagt die Kiepertsche Karte hier gänzlich. Und Taylor's Angaben sind viel zu kurz. Auch Lehmann-Haupt's Weg läßt sich auf Kiepert's Karte nicht annähernd deutlich verfolgen Und selbst wenn er kartographisch festgelegt wäre, würde uns das doch keine volle Klarheit bringen, da Lehmann-Haupt ja nicht die ganze Umgebung von Ilidsche untersuchen konnte. Auch hier zeigt sich also wieder, daß nur eine genauere Untersuchung der Gegend selbst uns vielleicht zu sicheren Resultaten verhelfen kann. Daß tatsächlich ein wichtiger Verkehrsweg von Norden oder Nordosten nach der Gegend von Halūrās-Ilidsche führt, dafür haben wir, scheint es, einen weiteren wichtigen Beleg in Ḥāddschī Chalīfa (*Dschihānnumā*, ed. 1145, S. 427 = trad. Norberg, I, 631), der den zweiten seiner manche Schwierigkeiten bietenden, vielfach schwer rekonstruierbaren drei Wege von Erzerum nach Dijar Bekir nach Überschreitung des Murād schließlich über ايليجه = Ilidsche, بشى [l. wohl عبر إعنبر d. h. offenbar einen Punkt am Oberlauf des Ambar Tschai und پير حسين = Pīr Ḥüsein nach Dijar Bekir gelangen läßt [2]).

Ist das Vorkommen von Halūrās in der syrischen Alexanderlegende damit bis zu einem gewissen Grad erklärt, so fordert die Tatsache, daß diese Tradition weiter lebt und sich entwickelt, noch besondere Beachtung. Die Legende hat kurz nach ihrer Abfassung bekanntlich eine metrische Bearbeitung gefunden in der dem Jakob von Serug zugeschriebenen Homilie, die Budge im Anschluß an seinen Pseudo-Callisthenes in Übersetzung wiedergibt. Das Eigenartige dieser Homilie ist, daß sie in den durch die Legende gebotenen

[1]) s. Budge a. a. O. S. 268 des Textes, 154 der Übers.

[2]) Der erste Teil der Route bis zum Murad ist, obwohl die Karte einige gleich oder ähnlich klingende Namen bietet, recht dunkel. Zum Teil finden sich die zweifelhaften Stationen — vermischt übrigens mit solchen aus Ḥāddschī Chalīfa's erstem Weg — in dem Itinerar wieder, das Ritter, X, 717 aus Rennel, *Map of the comparative Geography of Western Asia* (1831) mitteilt. Es sieht so aus, als habe Rennel sie aus Ḥāddschī Chalīfa (aber nicht Norberg's Übersetzung) geschöpft.

Zusammenhang die auch aus anderen Quellen bekannte Episode von Alexanders Zug durch die Finsternis nach dem Lebensquell [1]) einfügt. Und zwar schiebt sie sie vor Alexanders Expedition, die zur Errichtung des sperrenden Tores gegen Gog und Magog führt, ein. Wenn also diese Episode, die, wie FRIEDLÄNDER gezeigt hat, eine ganz andere Tendenz verfolgt, als der Rahmen, in den sie nur äußerlich hineingestellt ist, in der Homilie gar nicht mit Halūrās und der Tigrisquelle — wohl aber mit dem Masius mons مدمسس, مدمسس BUDGE, S. 260, 16 cf. S. 168 der Übersetzung — verknüpft ist, so ist dies doch weiterhin geschehen. Das beweisen, wie ich bereits ZDMG. 67 (1913) S. 749 bemerkt habe, die arabischen Geographen.

Nach Jāḳūt's offenbar sehr gut orientiertem Gewährsmann ʿAlī b. Mahdī al-Kisrawī, der gegen das Ende des 3. = 9. Jahrhunderts starb [2]), entspringt der Tigris »an einem Ort namens Halūrās aus einer finsteren Höhle« من كيف مظلم. Zu diesem Halūrās weiß er noch zu bemerken, daß hier ʿAlī al-ʾArmanī den Märtyrertod fand (Jāḳūt, II, 551) — das war 863 —. Aus anderer Quelle erzählt Jāḳūt II, 552: »Ursprünglich kommt er aus einem Berg in der Gegend von ʾĀmid bei einem Schloß, das Ḥiṣn Dhi ʾl-Ḳarnain heißt, unter dem die Tigrisquelle hervorkommt.« Damit ist also bei der Tigrisquelle von Halūrās, die sich durch die Bemerkung von der finsteren Höhle ziemlich deutlich als der Austritt aus dem Tunnel charakterisiert, ein Ḥiṣn Dhi ʾl-Ḳarnain konstatiert, das wir auch bei al-Muhallabī († 386 = 996) wiederfinden [3]), und von dem auch in der apokryphen, dem Wāḳidī zugeschriebenen Geschichte der Eroberung von Dijār Bekr die Rede ist [4]), wie ja noch heute an den dortigen Ruinen Alexanders Name haftet. Ergänzt werden diese Angaben nun in wesentlicher Weise durch al-Muḳaddasī, der von der Tigrisquelle sagt, daß sie unter dem Ribāṭ Dhi ʾl-Ḳarnain bei dem Tore der Finsternis باب الظلمات herauskomme (S. 20); und S. 146 erläutert er dies, indem er ausdrücklich bemerkt, daß unter diesem Ribāṭ die Höhle (var. l.: das Tor) der Finsternis sei, in das Dhu ʾl-Ḳarnain eindrang, und beifügt, daß Maslama b. ʿAbd al-Malik es ihm nachtun wollte, aber wieder umkehrte, als ihm die Fackeln ausgingen. Hier ist also unzweideutig konstatiert, daß man beim Tigristunnel den Eingang in das Land der

---

[1]) Ich verweise hierfür vor allem auf J. FRIEDLÄNDER's sorgfältige Arbeit *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman* (Leipzig-Berlin 1913).

[2]) s. Jāḳūt, *ʾIrschād*, V, 427 ff.

[3]) s. ʾAbu ʾl-Fidā, ed. REINAUD, S. 53.

[4]) Die Angabe über den Ursprung des Tigris findet sich auch noch bei Mustaufī-i Ḳazwīnī.

Finsternis sah, den Alexander benutzte. Man möchte genauer fast vermuten, daß al-Muḳaddasī von derselben Höhle spricht, in die Taylor (JRGS. 35, S. 42) eine Stunde weit eindrang, derselben wohl auch, von der Lehmann-Haupt a. a. O. S. 447 f. berichtet. Darf man schließlich seine Darstellung mit der al-Kisrawīs verbinden, so sieht es fast so aus, als ob man wohl auch den Tigristunnel selbst für jenes Tor in eine andere Welt gehalten hätte.

Was sucht nun Alexander in der Finsternis? Nun, entweder den Lebensquell, der ja allgemein als in der Finsternis gelegen gedacht ist — man vergleiche Friedländer's Zusammenstellung in den vortrefflichen Indices A § 5 seines Buches — oder aber das Paradies, das man ebenfalls gerne in oder jenseits der Finsternis vermutet (s. ebd. § 25). Die Sagen vom Zug nach dem Lebensquell und dem nach dem Paradies sind ja, sei es ursprünglich, sei es sekundär, oft unentwirrbar miteinander verbunden: der Lebensquell wird, wie schon im Talmud, zum Fluß, der aus dem Paradiese kommt. Ist da die Vermutung zu kühn, daß al-Muḳaddasī's Bericht eine Vorstellung widerspiegelt, wonach der Tigris, der aus dem Tunnel tritt, der Abfluß des durch die Finsternis, den finsteren Tunnel aus dem Paradiese kommenden Lebensquells ist? Ich habe ZDMG. 64, S. 749 f. den Versuch gemacht, von diesem Gesichtspunkt aus dem Verständnis von Ḳor'ān XVIII etwas näher zu kommen, und die Frage aufgeworfen, ob er uns nicht noch über die Alexandergeschichte hinaus manchen Fingerzeig geben kann. Die Lokalisierung, die uns bei den arabischen Geographen entgegentritt, kann an sich jung sein, gewiß; aber ist es nicht ebenso möglich, daß sie alt ist? Wenn die syrische Legende Alexander zu dem Ursprung von Euphrat und Tigris kommen läßt, so verstehen wir das im vollen Sinn wohl doch nur, wenn wir daran denken, daß beide Paradiesesflüsse sind. Ja, es kann sich fragen, ob nicht die Legende, die in der uns vorliegenden Form nicht bloß das Paradies, sondern auch schon die Hunnen in unendliche Ferne versetzt, in bestimmten Zügen noch deutlich eine Gestaltung durchschimmern läßt, die das Ende der Oikumene, der Kulturwelt nicht so weit von Halūras wegverlegt. Wäre es nicht das Nächstliegende, daß das Tor, an dem der Einfall der Hunnen auf dem engen Pfad gegenüber Halūras verkündet ist, einmal nicht allzu weit von dort entfernt gedacht wurde? Ja, schließlich fragt sich — und z. B. ein Vergleich mit gewissen parallelen Zügen im Gilgamesch-Epos (s. ZDMG. 64, S. 750) legt das recht nahe —, ob nicht der große Alexander, der ja so vieles in den Bannkreis seines Namens zog, hier nur ein neuer Träger eines alten Sagenstoffes wurde,

der längst irgendwie mit dem Orte verknüpft war. Und nach der anderen Seite ist es von der Gestalt der Sage, die sich aus den Worten des arabischen Geographen erschließen läßt, wohl auch begreiflich, wie aus der Wanderung durch die Finsternis oder der Fahrt auf dem Meere der Finsternis (s. FRIEDLÄNDER a. a. O. S. 37 Anm. 1) ein anderesmal eine Fahrt des Helden auf dem Flusse durch den finstern Schoß der Berge wird[1]), wie sie wohl noch in den Abenteuern des Herzogs Ernst anklingt.

Ewlija freilich, von dem wir ausgingen, weiß von alledem nichts. Nur daß der Name des großen Alexander an einer Tigrisquelle haftet, das weiß er noch. Aber so wenig kennt er die Stelle des einst berühmten, in Ruinen noch heute vorhandenen, aber leider nie deutlich genug beschriebenen Ḥiṣn Dhi'l-Ḳarnain, daß er die Alexandertradition mit einem andern Quellarm des Tigris, dem von Baghin, verbindet.

Er weiß nichts davon, daß man hier einmal den Lebensquell gesucht hätte. Wenn er ihn nach Bitlis oder Tschapaktschur verlegt, so verrät seine ganze Ausdrucksweise, daß er mit dem Wort gar nicht mehr den Begriff verbindet, den es einst deckte, und es ist klar, daß diese Lokalisierung ihr Entstehen pseudogelehrtem Lokalpatriotismus verdankt. Aber in einem anderen Zusammenhang Ewlija's tritt uns auf einmal wieder, ohne daß er selbst es merkt, die Alexandererzählung nahe. Das ist auf dem sagenumwobenen Biñgöldagh. Ewlija zählt hier die wundersamen Kräfte einer ganzen Anzahl von seinen Seen auf. Darunter ist auch einer mit dem Namen قوش كولى »Vogelsee«; von dem weiß er zu berichten III, 232: »Ein Jäger erlegte einmal einen Vogel und drehte ihm den Hals um. Wie er ihn nun in diesem See wusch, kam wieder Leben in den Vogel, er tauchte in den See und verschwand. Darauf kamen auf Gottes Befehl in der Umgegend tausend Seen zum Vorschein, sodaß man nicht wissen kann, welches der Lebenssee ist. Deshalb nennt man ihn »Vogelsee«. Hier haben wir ja ganz deutlich das Glaukos-Motiv der Alexandergeschichte, den toten Fisch, der den Lebensquell entdecken hilft; nur daß an Stelle des Fisches, der aber doch mit dem Wortlaut — vgl. besonders das كوله طالعرق غايب اولدقدن — wieder fast vorausgesetzt scheint, hier ein Vogel tritt, wie übrigens auch im hebräischen Alexanderroman (s. FRIEDLÄNDER a. a. O. S. 301).

Die Geschichte ist keinesfalls eine Erfindung Ewlija's. Noch

[1]) s. W. HERTZ, *Gesammelte Abhandlungen*, S. 76.

heute scheint ein ähnlicher Volksglaube zu bestehen. Wenigstens behauptet Strecker in der *Zeitschr. der Ges. f. Erdkunde* IV, 518: Daß einer der Seen das »Wasser des ewigen Lebens« enthält, ist fester Glaube der Umwohnenden, obschon noch niemand gerade ihn gefunden hat.« Gewiß ist hierin keine Spur von der Alexandergeschichte enthalten. Aber das Glaukosmotiv, wenn man es so nennen darf, ist bei Ewlija nicht zu verkennen. Und gerade das stammt nicht von Ewlija: wenn er es aus der Alexanderlegende eingefügt hätte, so hätte er gewiß den Alexander selbst genannt. Nein, er hat das Motiv aus der Alexandergeschichte gar nicht erkannt, obwohl er unter den anderen Seen einen عين الحيات كولى, einen الياس كولى, ja einen خضر كولى erwähnt. Trotzdem könnte natürlich eine späte Lokalisierung der Alexandergeschichte vorliegen. Aber nun werfe man nochmals einen Blick auf die alte Gestalt der Lebensquell-Legende, besonders auf die Form, die sie in der Homilie hat. Als Alexander dem Greis, der ihm als Führer in dem Land der Finsternis dient, endlich offenbart, was er dort sucht, da gibt der Greis die Antwort V. 188 f.: »Es sind gar viele Quellen in der Gegend, und niemand weiß, welches der Lebensquell ist.« Und dieses Moment kennt, wie Friedländer a. a. O. S. 28 Anm. 2 zeigt, bereits die Vorlage des griechischen Pseudo-Callisthenes. Sieht das nicht wirklich so aus, als ob schon die alten Formen der Legende gerade den Biñgöldagh im Auge hätten; ja sieht es nicht gerade so aus, als ob sie bereits den Volksglauben voraussetzten, von dem uns Strecker berichtet. Falls dem aber so wäre — das Ob können wir hier nicht nach allen Seiten untersuchen — dann wäre es auch gewiß gar nicht mehr so undenkbar, daß auch am Tigristunnel eine Tradition haftete, die nachträglich mit dem Namen des großen Mazedoniers verbunden wurde. Wie dem auch sei, für die Geschichte der Lokalisierung des Paradieses dürften, scheint mir, auch die von uns erwähnten Daten von Bedeutung sein.

Kleine Mitteilungen und Anzeigen.

Zu Islam VIII, 302 f.

Der von Herrn Tschudi oben Bd. VIII, S. 302 f. veröffentlichte Brief des Sultan Abdulaziz an seinen Bruder Murad V. ist s. Z. wiederholt — in der hiesigen und auswärtigen Presse sowie sonst — veröffentlicht und seine Echtheit von keiner berufenen Seite angezweifelt worden.

Bekanntlich wurde Abdulaziz in der Nacht vom 29. auf den 30. Mai 1876[1]) durch eine Ministerverschwörung gestürzt. Noch im Laufe des Vormittags des 30. Mai wurde der entthronte Herrscher mit seiner Familie und seiner persönlichen Dienerschaft vom Palais von Dolmabaghtsché (auf der europäischen Seite des Bosporus) auf dem Seewege nach dem sog. Alten Serai (*top kapu serai*, auf der Seraispitze) überführt. Der Aufenthalt dort in den seit vielen Dezennien von den Sultanen nicht mehr bewohnten Räumen, in denen sein Onkel Selim III. ein so tragisches Ende gefunden hatte, erfüllte ihn mit bangen Ahnungen und veranlaßte ihn, sich an seinen Neffen und Nachfolger mit der Bitte zu wenden, ihm einen andern Wohnort anzuweisen[2]), worauf er am Freitag, den 2. Juni[3]), nach einem Nebenbau des Palastes von Tschiragan gebracht wurde. Dort endete er am 4. Juni durch Selbstmord.

Über den Briefwechsel zwischen Abdulaziz und seinem Nachfolger wird nun in einer Korrespondenz der *Münchener Allg. Zeitung* aus Konstantinopel vom 9. Juni 1876 folgendes berichtet:

»Ich habe Ihnen bereits vor einigen Tagen mitgeteilt, daß der abgesetzte Sultan seinem Neffen ein Schreiben zuschickte, worin er ihm zu seiner Thronbesteigung Glück wünscht und ihn um Anweisung eines andern Aufenthaltsortes ersucht. Es sind zwei Briefe gewechselt worden, von denen der erste auf den Sultan Murad einen tiefen Eindruck gemacht hat. Der Wortlaut ist bisher nicht veröffentlicht worden, jedoch kann ich folgendes als dessen Inhalt verbürgen: »Ich habe Dir in zehn Jahren nichts zuleide getan, Du wirst mir auch nichts zuleide tun; aber der Ort, den Du mir als Woh-

---

[1]) Nach türkischer Zeitrechnung ۱۲۹۳ سنهسی ، جمادی الاولینك یدنجی کیجهسی, wie Ahmed Midhat, *Üssz inkilâb*, Stambul 1294, Bd. I, S. 218, richtig angibt. Memduh Pascha, *Mirâti schu'ûnât*, Smyrna 1328, S. 82 hat dafür, durch Schreib- oder Druckfehler, den 17. Djemazi I; der 30. Mai fiel auf einen Dienstag.

[2]) Vgl. Ahmed Midhat a. a. O. S. 222; Memduh Pascha a. a. O. S. 78; * * * *Serail und Hohe Pforte*. Wien-Pest-Leipzig 1879, S. 137, die alle drei ausdrücklich erwähnen, daß Abdulaziz seiner Umgebung von dem Schicksale Selim III. sprach; vgl. ferner Cte. Kératry, *Mourad V Prince—Sultan—Prisonnier d'État*, Paris 1878, S. 137.

[3]) Diese Zeitangabe nur in dem Memoirenwerk über Midhat Pascha Bd. I (Titel: *Midhat Pascha tabsirâti'ibret*, Stambul 1325) S. 169.

nung angewiesen hast, ist mir unerträglich, und ich erwarte also von Deiner Gnade, daß Du mir einen zweckmäßigeren Ort anweisen wirst.« Das zweite Schreiben lautet in wortgetreuer Übersetzung: »Ich ergreife meine Zuflucht erstens zu Gott und zweitens zu Deiner Kais. Majestät. Indem ich zu Deiner Thronbesteigung Glück wünsche, bedaure ich, daß es mir nicht gelungen ist im Dienste der Nation das Ziel meines Strebens und meines Eifers erreicht zu haben, und wünsche, daß dieses Deiner Kaiserlichen Majestät gelingen werde. Ich hoffe, Du wirst es nicht vergessen, daß ich Deiner Kais. Majestät die Mittel und Wege zur Erhöhung des Nationalruhms und zur Sicherung der Zukunft des Reiches bereitet habe; ich empfehle Dir, Dich zu erinnern, daß die Armee, die ich bewaffnet habe, mich in diese Lage versetzt hat. Edelmut und Menschlichkeit gebieten, daß man den Bedrängten Hilfe leiste; ich bitte also Deine Kais. Majestät, mich aus der gegenwärtigen Bedrängtheit zu erretten und mir einen zweckmäßigeren Wohnsitz anzuweisen. Ich trete der Familie Abdulmedschid Chans die Herrschaft des Osmanischen Reiches ab; am 9. Dschemazi ül evvel (1. Juni 1876). Der abgesetzte Abdul Aziz«.

Ahmed Midhat a. a. O. weiß auch von zwei Briefen, teilt aber nur den zweiten Brief mit, und zwar ohne Datum und Unterschrift; der türkische Text, der bei ihm S. 397 nach einer Veröffentlichung in der Zeitung *Vakyt* abgedruckt ist, entspricht der Übersetzung des Korrespondenten der *Allgemeinen Zeitung*.

Der Cte. Kératry weiß nur vom zweiten Brief, und zwar behauptet er, daß seine Übersetzung nach dem mit roter Tinte geschriebenen Originale angefertigt sei[1]); sie enthält eine bemerkenswerte Variante zu den vorhergehenden Publikationen. Der Schlußsatz lautet nämlich: »*Je vous félicite de ce que la couronne est passée dans la famille d'Abdul-Medjid*«; er oder vielmehr sein Übersetzer hatte also in seiner Vorlage, übereinstimmend mit der Tschudi'schen Vorlage, تبريك ايلرم statt ترك ايلرم gefunden.

Memduh Pascha erwähnt nur ein einziges Schreiben (S. 77 und 94), leider ohne nähere Angaben über den Inhalt; dagegen wird in den Memoiren Midhat Pascha's ausdrücklich gesagt, daß Abdulaziz in mehreren eigenhändigen Schreiben um Anweisung eines andern Wohnortes gebeten und darin erklärt habe, daß er die Regierung dem neuen Sultan und der Familie des Abdulmedjid abtrete (سلطنتى كندويه وسلطان عبد المجيد خاندانه ترك ايلديكنى etc.).

Die Frage, welche Lesart die richtigere ist, wäre von vornherein entschieden, wenn es wirklich feststünde, daß die Kératry'sche oder die Tschudi'sche Urkunde den Archetypus darstellt, wie deren Besitzer behaupten. Indes möchte ich dies ernsthaft bezweifeln und zugunsten der Lesart ترك ايلرم, abgesehen von ihrer besseren Beglaubigung, anführen, daß mir die Wendung: *saltanati sultan Abdulmedjid handanina tebrik eilerim* in sprachlicher Hinsicht bedenklich erscheint, und daß wir durch die erstere Lesung einen bedeutsamen Inhalt anstatt einer leeren Höflichkeitsphrase gewinnen. Wie schon vorhin erwähnt, wurde Abdulaziz in den Tagen, wo er in Top kapu interniert war, von dem Gedanken verfolgt, daß man ihm ein gewaltsames Ende vorbehalten habe, was namentlich für den Fall zu befürchten stand, daß seine Anhänger eine Gegenrevolution versuchen würden, wie dies zu Selim III. Zeiten eingetreten war. Er soll u. a. zu seiner Umgebung gesagt haben: »Wenn ich noch weiter am Leben bleibe, so gibt

[1]) »*Cette lettre est autographe. Elle est écrite en encre rouge, dont se servent les Sultans, par un privilège distinctif.*« Das ist ein Märchen. Über ein Postskriptum, das Kératry erwähnt, aber nicht übersetzt, und in dem Abdulaziz um Rückgabe einer größeren im Palais von Dolmabaghtsché zurückgebliebenen Geldsumme bittet, habe ich sonst nichts gefunden.

das Anlaß zu Aufruhr« (بعد ما بنم حیاتم موجب فتنه در) und nach Gift verlangt haben, um nicht unter der Hand des Henkers zu enden (Memduh Pascha a. a. O. S. 78). Durch die Erklärung, daß er auf das Sultanat zugunsten der Familie des Abdulmedjid verzichtete, wollte er wohl seine Anhänger von jedem Versuche, ihm wieder zum Throne zu verhelfen, abhalten und seinen Feinden einen Grund wegnehmen, ihm nach dem Leben zu trachten.

Nach dem Korrespondenten der *Augsb. Allg. Ztg.* war das Schreiben vom 9. Djemazi I datiert, was durch Kératry's und Midhat Pascha's Angaben bestätigt wird; ersterer sagt, daß der Ex-Sultan ihn schrieb »*le second jour de sa déposition*«, der zweite: طوب قپو سرایند کندیکنك ایکنجی کونی, was auf dasselbe hinauskommt.

Hussein Haki, حسین حاکی, Efendi, der Gewährsmann der Tschudi'schen Urkunde, gehörte zu den bekanntesten Persönlichkeiten jener Epoche; er stammte aus Kreta, wurde in Ägypten erzogen und kam als Majordomus der Prinzessin Zeineb nach Konstantinopel. Er hat sich namentlich als langjähriger Administrator der Bosporusdampfer-Gesellschaft (Schirketi Hairié) verdient gemacht und ist am 7. Kianun II 1311 (= 19. 1. 1895) gestorben, s. die biographischen Notizen über ihn in der Schrift: *Boghaz itschi—Schirketi Hairié*, Stambul 1330, S. 17f. und 22.

J. H. Mordtmann.

Sināns Todesjahr.

Mit Rücksicht darauf, daß in der europäischen Literatur selbst die bescheidenste Lebensbeschreibung Sinān's fehlte, habe ich in einem kurzen, im XI. Bande der H. Grothe-schen *»Beiträge zur Kenntnis des Orients«* (Halle, 1914) enthaltenen Aufsatz Leben und Arbeiten dieses größten osmanischen Baumeisters vorzüglich auf Grund der 1897 (1315 d. H.) von der rührigen Iḳdām-Druckerei in Stambul herausgegebenen *»Teṣkeret-ül-bünjān-i-ḳodschh mi'mār Sinān«* seines Zeitgenossen, des Dichters Muṣṭafā Sā'ī (gest. 1595), zu schildern versucht. Als Sterbetag wird dort der 12. dschumādā I 986, d. i. 17. Juli 1578 angegeben, während das in der Grabinschrift enthaltene Chronogramm (*ta'rīch*) als Todesjahr 935 d. H., d. i. 1528, mithin den nicht unbedeutenden Unterschied von 51 Jahren ergibt. Das Chronogramm, das übrigens der eben genannte Muṣṭafā Sā'ī dichtete (vgl. den dem *ta'rīch* vorangehenden Vers: »auf sein Ableben verfaßte der ergebene Sā'ī sein Chronogramm«), lautet sowohl nach meiner oben erwähnten Quelle (vgl. S. 15) wie nach der bekannten *»ḥadīḳat ül-dschewāmī«* des Husein Efendi ben ḥadschī 'Isma'īl aus Aiwānserai (18. Jahrh., mit den wertvollen Zusätzen des Seid 'Alī Sāṭī'), I. Band, S. 199 (Stambul, 1281 [1864/65]) folgendermaßen:

کچدی بو دمده جهاندان پیر معمار سنان

= »Es schied in diesem Augenblick von der Welt der alte Baumeister Sinān«. Gemeinsam mit Herrn Generalkonsul Dr. J. H. Mordtmann, den ich auf diese Unstimmigkeit im Frühjahr 1915 aufmerksam machte, konnte ich bereits damals am Platze, wo sich die Türbe Sinān's erhebt, nämlich unfern seines Meisterwerkes, der Suleimānije, nahe dem Scheich ül-islām-Gebäude, aus der guterhaltenen Inschrift einwandfrei feststellen, daß das Chronogramm in Wirklichkeit پیر معماران (*pīr-i-mi'mārān*), d. i. »der Älteste (Senior) der Baumeister«, lautet, somit zwei Buchstaben, Elif und Nūn, mit dem Zahlenwert 1 + 50 = 51 mehr aufweist. Mithin ist 986 tatsächlich als Todesjahr Sinān's zu betrachten. Diese Mitteilung scheint mir deshalb von Belang, weil gerade gegenwärtig vorab

von türkischer Seite allerlei über Sinān geschrieben wird, wobei man sich freilich kritiklos auf das bisher Gedruckte stützt. So hat der betriebsame türkische Geschichtschreiber Aḥmed Refīḳ einen längeren Aufsatz über »*Sinān, Leben und Werke*« im vorjährigen Bande der »*Jeni Medschmūʿa*«, 1917, 13. Heft, S. 249—252 und 14. Heft, S. 269—279 (mit Abbildungen, darunter eine des Grabmals) gebracht und dabei auch den Schreibfehler im Chronogramm übernommen. Es ist aber erfreulich, festzustellen, daß das Interesse an dem »osmanischen Michelangelo« sich stark zu regen beginnt. Karl Kos, Mitglied des Ungarischen Wissenschaftlichen Instituts zu Konstantinopel, der eine die Hefte 5—7 der »*Mitteilungen*« dieses Institutes füllende baugeschichtliche Darstellung von Stambul herauszugeben im Begriff steht, bereitet eine umfassende Arbeit über Sinān vor, deren hoffentlich baldigem Erscheinen man mit lebhafter Spannung entgegensehen darf.

Konstantinopel. Franz Babinger.

Das türkische Kukla ojnu.

Aus Briefen von Dr. Ritter.

Herr Dr. Ritter hatte in letzter Zeit Gelegenheit, sich in Konstantinopel eingehend mit dem türkischen Schattenspiel zu beschäftigen, und berichtete mir über seine Beobachtungen in verschiedenen Briefen. »Ich habe«, schreibt er mir, »hier den Schech der Karagözğis und Orta ojunğis, Nazif Efendi, gefunden und lasse mir von ihm sein Material aufschreiben, vorlesen und erklären, die Stellen mit *taqlīd* nehme ich phonetisch auf. Diese Texte sind naturgemäß bedeutend wertvoller als die gekürzten und kastrierten Drucke. Da Nazif zugleich Figurenschneider oder vielmehr Figurenzeichner ist, konnte er mir über die Herstellung, das Durchsichtigmachen usw. jede gewünschte Auskunft geben. In meiner sehr ausgiebigen Figurensammlung konnte er mir genau sagen, von welchem Zeichner und Schneider die einzelnen Stücke herstammen. Nazif hat früher im Seraj gespielt, und fast alle jetzigen Schauspieler haben ihr Material von ihm; er versprach mir einige Stücke mit historischen Anspielungen in den Liedern usw. zu geben, ist überhaupt eine unerschöpfliche Fundgrube, auch für das *Orta ojnu*, als dessen Meister er gilt. In der Hamdischen Truppe spielte er die Zenne, sein Lehrer im Karagöz war Riza Efendi. Bisweilen finden sich in dem Witzblatt Karagöz noch Spuren alter Spiele, wenn auch selten. Eine kleine Liste der Schauspielersprache habe ich zusammengebracht, die im wesentlichen mit der Zigeunersprache identisch ist. Wenn die Spieler sich bei einem Beschneidungsfest über zu wenig Geld zu beklagen haben, sagen sie in dieser Sprache: »*Baro ainasyz. mangiz oschlamaz*« (der Hausherr ist schlecht, gibt wenig Geld) Die *Lugati garībe* führt einiges Derartige auf, ohne aber zu sagen, daß es Vagabundensprache ist.«

Außerdem ist es nun Herrn Dr. Ritter gelungen, noch das *Kukla ojnu*, von welchem schon Evlija (I S. 626) berichtet, in Konstantinopel in einer kleinen Bude im Stadtviertel Kasim Pascha ausfindig zu machen. Seine Mitteilungen gewinnen noch dadurch besonderes Interesse, daß sie endlich Klarheit geben betreffs der bisher rätselhaften, im Karagöz und sonst überall herumspukenden Figur des Naseweis Ibisch. Ibisch ist nämlich der Held des *Kukla ojnu* und entspricht unserem Kasperle. Der *Kukla*-Spieler Kadri pflegte nach Beendigung des Schattenspiels und Entfernung der Leinwand eine kleine Bühne aufzumachen, die der unseres Kasperletheaters gleicht. »Szenierung sah ich nur in zweifacher Form: Entweder wird ein Zimmer mit einer Tür (Vorhang) in der Mitte des Hintergrundes und zwei Fenstern rechts und links davon dargestellt oder aber eine Waldlandschaft. Die Hauptperson ist der Diener Ibisch, eine bekleidete Holzpuppe mit besonders stark entwickelter

Nase. Er kann die Arme bewegen und Gegenstände wie ein Servierbrett, einen Knüttel und dergleichen darin halten. Bei den Spielen, die ich sah und die fast ausschließlich von Kindern besucht waren, trat er zuerst allein auf, um von den Kindern Zigarettengeschenke in Empfang zu nehmen, die reichlich gespendet und mit einem *Ejwallah efendim*, *tschok teschekkür ederim efendim* quittiert wurden. Ibisch ist stets Diener eines Herrn, den er mit »*ichtijar*« anredet.

Das erste Puppenspiel, das ich sah, verlief etwa folgendermaßen: Ibisch und Ichtijar im Zimmer. Der Ichtijar hat Ibisch zum Gemüseeinkauf ausgeschickt und befiehlt ihm, abzurechnen. Nach mehreren komischen Versuchen scheitert dies Unternehmen an Ibischs gänzlicher Unkenntnis im Lesen, Schreiben und Rechnen. Die Gelegenheit benutzt er, um den zuschauenden Kindern eine Lektion über die Nützlichkeit des Lernens in der Schule zu halten, das allein den Menschen vor solchen Blamagen, wie er sie eben erlebt hätte, retten könne. Dann kommt ein Gast, eine etwas steife Puppe mit schwarzem Schnauzbart. Der redet Ibisch mit *bilāder* an. Dies weist Ibisch entrüstet zurück, er sei Sohn des Kapudschu Mustafa und hätte mit ihm, dem Gast, gar nichts zu tun. Der Gast sucht ihm vergeblich begreiflich zu machen, wie er es gemeint habe. Nach längerer Debatte über diesen Gegenstand rückt er mit seinem eigentlichen Anliegen heraus: er hat eine Reise vor und sucht einen Reisegefährten. Nachdem Ibisch mit seiner Tapferkeit geprahlt hat, wird er von dem Fremdling angeworben, der sich nunmehr mit einem gedehnten *Allāhá ʿsmarladyq* und einer tiefen Verbeugung verabschiedet, die von Ibisch mit einer ebenso tiefen Verbeugung und einem ebenso gedehnten *Saſā geldiniz*, nicht ohne eine ironische Nachäffung des Tonfalls des Fremden, beantwortet wird. Kaum ist der Fremde fort, als ihm etwas einfällt, was er zu erwähnen vergessen hat. Er kommt wieder und bringt es vor. Wieder die feierliche komische Abschiedszeremonie. Die Sache wiederholt sich; als er jedoch zum fünften Male den Kopf durch die Tür steckt mit einem: *Schājed* ... (Sollte etwa ...), läßt ihn Ibisch nicht ausreden, sondern ergreift einen gewaltigen Holzscheit und prügelt den Gast zur Tür hinaus, daß es dröhnt.

Die nächste Szene zeigt Ibisch auf der Reise nach Kaiseri in einem griechischen Hotel. Er läßt sich die Speisekarte vorlesen und findet an jedem einzelnen Gericht einen solchen Gefallen, daß er jedes bestellt und schließlich die ganze Karte auf einmal bestellt hat. Nach einer Weile kommt ein zweiter Reisender, dem dasselbe Zimmer zugewiesen wird, dann ein dritter, ein griechischer, d. i. fränkischer Opernsänger. Jeder hat Anspruch auf das Bett. Nach langem Gezänk einigt man sich dahin, daß jeder der drei Gäste ein Drittel der Nacht schlafen soll. Ibisch legt sich zuerst schlafen. Inzwischen vertreibt sich der Opernsänger die Zeit damit, daß er zur Begleitung des dritten Zimmerbewohners, der das Orchester darzustellen hat, eine Arie zum besten gibt, die in einem gewaltigen Fortissimo im hohen C endigt. Entsetzt stürzt Ibisch aus dem Bett herbei, um zu sehen, wo es brennt. Von seinen Zimmergenossen beruhigt, legt er sich wieder schlafen, wird aber wieder durch einen gewaltigen Triller des Opernsängers aufgescheucht. Nicht besser geht es ihm beim dritten Mal. Auf weitere Nachtruhe verzichtend, läßt er den dritten Gast sich legen, wirft ihn aber bald wieder heraus, um den Opernsänger ins Bett zu legen. An ihm nimmt er nun Rache durch eine komische Parodierung des Operngesangs, der ja dem Orientalen schon an sich komisch vorkommt.

Die nächste Szene spielt im Walde, wo sich die Reisenden wieder treffen.«

Wegen Kinderlärms konnte Herr Dr. Ritter den Inhalt nicht verstehen; ähnlich erging es ihm an den andern Abenden, so daß er mir nur noch einige Bruchstücke mitteilt »Ich erinnere mich einer sehr komischen Szene, in der Ibisch einem Gast Kaffee servieren soll. Er bringt zunächst eine Tasse in der Hand, dann von seinem Herrn auf das Unschickliche dieser Form des Servierens hingewiesen, erscheint er mit einem Riesenservierbrett

und bietet zunächst seinem Herrn, dem Ichtijar, an. Der winkt ab und bedeutet Ibisch, daß er zuerst dem Gast anzubieten habe. Aber auch dieser lehnt unter feierlicher Beteuerung seiner Unwürdigkeit ab und verweist Ibisch an den Ichtijar. So hin und her geschickt reißt Ibisch schließlich die Geduld, und er schlägt das Servierbrett abwechselnd dem Ichtijar und dem Gast um die Ohren.«

Vorliegende Mitteilungen machen es mir zur Gewißheit, daß in dem von Littmann herausgegebenen türkischen *Malerspiel* aus Aleppo (*Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss.* 1918) tatsächlich ein *Kukla ojnu* vorliegt und kein Schattenspiel; das bezeugen die Hauptfiguren, das Szenarium und anderes.

G. Jacob.

Ahmed Refik, *Onundschu ʿasr-i-hedschride Istambol hajaty: Taʾrich-i-ʿosmani endschümeni küllijaty, ʿaded* 6, Istambol 1333. 235 S.

Ahmed Refik[1]) hat uns in letzter Zeit eine große Zahl türkischer Urkunden von hervorragendem kulturhistorischem Interesse, namentlich im *Taʾrich-i-ʿosmani endschümeni* und in der *Jeni medschmuʿa*, in dankenswerter Weise erschlossen. Die ausgiebigste seiner Publikationen ist der nunmehr vorliegende obengenannte Band, der das in ihm mitgeteilte reiche Urkundenmaterial in folgende Kapitel gliedert:

1. Verwaltung des kaiserlichen Palastes: 32 Urkunden.
2. Behandlung der frommen Stiftungen, Moscheen und Brunnen: 33 Urkunden.
3. Geistiges und wissenschaftliches Leben, Hochschulen und Bibliotheken: 8 Urkunden.
4. Frauenleben und Frauenüberwachung: 8 Urkunden.
5. Andersgläubige, Kirchen: 21 Urkunden.
6. Städtische Angelegenheiten, Sanitätswesen, Häuser und Straßen: 16 Urkunden.
7. Münzen und Löhne: 14 Urkunden.
8. Lebensunterhalt und Lebensmittel: 46 Urkunden.
9. Handel, Industrie und Zollwesen: 60 Urkunden.
10. Öffentliches Leben und Polizeifälle: 20 Urkunden.

Zusammen: 258 Urkunden, leider nur in Druckschrift, obwohl man bisweilen ein Faksimile sehr vermißt[2]). Den Beschluß bildet ein Index. Mehrere der hier gegebenen Urkunden hat ihr Herausgeber bereits früher publiziert, doch erscheinen sie in dieser wertvollen Zusammenfassung in besserer Anordnung und lehrreichem Zusammenhang, so daß wir ihm für die Wiederholung nur dankbar sein können.

Ich gedenke, auf die Publikation, von deren Reichhaltigkeit die Inhaltsübersicht eine Vorstellung gibt, noch mehrfach zurückzukommen. Heute möchte ich, darauf verzichtend, allerlei interessante Einzelheiten herauszugreifen, lieber als Probe zunächst 5 Urkunden vollständig in deutscher Übersetzung mit knappem Kommentar mitteilen, in der Hoffnung, dadurch vielleicht zu einer vollständigen Übersetzung des ganzen Buches anzuregen[3]).

---

[1]) Vgl. *Nevsal-i-milli* 1330 S. 92/3.

[2]) So hätte ich ein solches gern am Schluß der an letzter Stelle von mir übersetzten Urkunde eingesehen.

[3]) Ein anderes Werk, dessen Übertragung ins Deutsche dringend erwünscht ist, sind die in altertümlichem Ungarisch geschriebenen *Korrespondenzen der Ofener Paschas* (Band 1: 1553—89), Budapest 1915.

Zunächst wähle ich die 4. Urkunde des 5. Kapitels (S. 52/53), die der Herausgeber leider mit einer falschen Überschrift ausstattet, wenn er sagt: »Betreff Fertigstellung und Vergoldung des von Sejjid Lokman geschriebenen Schahnames«. Handelt es sich doch in ihr gar nicht um das Schahname, sondern um das Hunername, und zwar, was von besonderem Interesse ist, um das viel beachtete Exemplar, das der Münchener Ausstellung von Meisterwerken muhammedanischer Kunst 1910 aus der kaiserl. Jyldyz-Bibliothek zu Konstantinopel überlassen wurde; im Katalog der Ausstellung findet man unter Nr. 866 eine kurze, nicht ganz korrekte Beschreibung. Vgl. v. Karabacek, *Zur orientalischen Altertumskunde* IV S. 101 ff. und das *Verzeichnis der orientalischen Handschriften der k. Hof- und Staatsbibliothek zu München* (1, 4), München 1875, S. 25, Nr. 87.

Die Urkunde lautet in deutscher Übersetzung:

»An den Schahnamerezitator Sejjid Lokman von den Müteferrika [1]) meines erhabenen Hofes ergeht folgende Weisung:

Du [2]) hast einen Brief gesandt: Da der verstorbene Schahnamerezitator Platon die auf die Denkwürdigkeiten der Jagd und andere Vergnügungen bezüglichen Geschicklichkeiten des im Paradiese wohnenden seligen Sultans Sülejman Chan — über ihm Erbarmen und göttliches Wohlgefallen — zu seiner gesegneten Zeit in 10 Kapiteln in Poesie und Prosa beschrieben, aber nicht zum Abschluß gebracht hat, ergeht, weil er, nachdem 3 Kapitel geschrieben waren, starb und es unvollendet blieb, jetzt mein Befehl, es fertigzustellen. Bei dem Beginnen erscheint es, da in den drei von dem erwähnten Verstorbenen geschriebenen Kapiteln zahlreiche der Korrektur und Veränderung bedürftige Verse und Anekdoten vorkommen, nicht angemessen, sie in ihrer Fassung zu belassen. Du hast mir mitgeteilt, daß die Vergoldung und Komposition Aufwand erheischt und falls das hinfort Geschriebene in gleicher Weise ausgeführt würde, sich mit Notwendigkeit viel Kosten ergeben würden, weshalb es besser wäre, es würde mit Ta'lîqschrift einfach auf goldumrahmtem 3) Papier geschrieben. Da es nunmehr angemessen erscheint, daß die korrekturbedürftigen Stellen dieser genannten drei Kapitel korrigiert werden und der Rest von einem Fachmanne nachgeprüft, in korrekter Form geschrieben und vervollständigt und ohne daß für die Vergoldung viel Ausgaben erwachsen, klar mit Ta'lîqschrift geschrieben werde, ordne ich an, daß du, wenn [mein Schreiben] anlangt, ohne Verzögerung, nachdem von den Sachverständigen der Tatbestand berichtet ist, das genannte Hunername in korrekter Form mit Ta'lîqschrift schreibst und vergoldest, ohne viel Kosten zu verursachen.

Am 22. Schewâl 985« [= 4. Januar 1578].

Nach dem Datum hat also Murad III. (1574—1595) die Arbeit am *Hunername* des großen Soliman mit beschränkten Mitteln 1578 wieder aufnehmen lassen. Sie wäre nach dem oben genannten Verzeichnis der orientalischen Handschriften zu München, da die dortige Kopie das Chronostichon des Orignals wohl korrekt überliefert haben wird, erst im Jahre 996 h = 1588 zum Abschluß gekommen, trotz der von allerhöchster Stelle angeordneten unverzüglichen Inangriffnahme. Die Urkunde zeigt, daß selbst zur Zeit des höchsten Glanzes osmanischer Macht ein Sultan sogar bei Liebhabereien nicht ohne Kontrolle das Geld mit vollen Händen spendete, sondern die Ausgaben kontrollierte und sich durch Sparsamkeitsrücksichten bestimmen ließ. Interessant ist ferner, daß unter den Müteferrika, die den Sultan auf Reisen zu begleiten pflegten, ein Schahnamerezitator ständig vertreten gewesen zu sein scheint.

---

[1]) Vgl. Zinkeisen, *Geschichte des osmanischen Reiches* III S. 181.

[2]) Das Folgende lehrt, daß so zu übersetzen ist.

[3]) Das scheint hier *zer-efschân* zu bedeuten, denn der Münchener Ausstellungskatalog spricht a. a. O. von »goldumrahmtem Textgrund«.

Aus dem 6. Buch teile ich zunächst die 3. Urkunde (S. 85), eine baupolizeiliche Vorschrift, mit:

»An den Kazi zu Stambul ergeht die Weisung folgendermaßen:

Zuvor ist mein e habener Befehl gesandt und ein Ferman erlassen worden des Inhalts, daß du die auf die Straße hinausgehenden Balkons (schahnischin) und Holzvorbauten (tschardak) und errichteten Läden, welche die Passage beengen, mit Kenntnis meines Hofarchitekten Sinan — er nehme zu an Ruhm — beseitigst. Jetzt wird mein erhabener Befehl in seinem vollen Umfang aufrechterhalten. Ich befehle, daß du bei Empfang dich dieser Sache mit ganzem Eifer annimmst und demgemäß die auf die Straße hinausführenden Balkons, errichteten Holzvorbauten und angebauten Läden, welche die Passage beengen, laut meinem früheren Befehl mit Kenntnis des Genannten entfernst und beseitigst. (Wird dem Hofarchitekten zugestellt.)

Am 20. Zi'l-ka'de 975« = 17. Mai 1568.

Aus demselben Buch lasse ich die 13. Urkunde (S. 94) folgen:

»An den Kazi von Stambul und den Janitscharen-Aga ergeht die Weisung:

Die Müllmänner (mezbeledschi), welche den Müll von den Staatsgebäuden fortzuschaffen bestimmt sind, haben ein Gesuch eingereicht und berichtet, daß, während sie den Müll der alten und neuen Kasernen der Janitscharen meines erhabenen Hofes sowie der Kasernen der 'Adschemoglans und Sekbane am Strande bei Kapukapudschiler in der Nähe von Langa (Vlanga) auszuschütten pflegten, sie nunmehr außerhalb Jeni Kapu Müll auszuschütten gehindert würden. Deshalb sollen sie an der Stelle, wo sie von alters her den Müll auszuschütten pflegten, in der bisherigen Weise ihre Arbeit verrichten und du sollst nicht gestatten, daß jemand im Widerspruch dazu verfahren läßt. (Das Gesuch wurde dem Überbringer übergeben.)

In der ersten Dekade des Redscheb 993.«

Das Datum entspricht Juni/Juli 1585. Jeni Kapu liegt unweit Vlanga Bostany am Marmarameer; das in der Nähe zu suchende Kapu Kapudschiler finde ich auf den mir zugänglichen Plänen nicht angegeben.

Als 4. Urkunde lasse ich Nr. 14 des 8. Kapitels (S. 120/1), von Herrn Refik bereits im 37. Heft des *Ta'rich-i-'osmani endschümeni* veröffentlicht, in deutscher Übersetzung folgen:

»An den Kazi von Skutari ergeht die Weisung folgendermaßen:

Du hast berichtet, daß bereits früher meine erhabene Weisung übersandt und befohlen wurde, daß die deiner Gerichtsbarkeit unterstehenden Dörfer ihre Trauben pressen und Turschu und Pekmez herstellen sollen. Du hast nunmehr gemeldet, daß meinem erhabenen Befehl zuwider die Bewohner der Dörfer Maltepe, Kartal und Daridsche die aus ihren Weinbergen erzielten Trauben nicht zu Turschu und Pekmez verarbeitet, sondern Traubensaft hergestellt und in Fässer gefüllt haben. Demnach wird mein erhabener Befehl, wie er war, aufrechterhalten. Ich ordne an, daß du dich persönlich zu ihnen begibst, und falls die Bewohner der Dörfer, wie sie oben genannt wurden, die Trauben gepreßt, Traubensaft hergestellt und in Fässer gefüllt haben, in ihre Fässer Staub (Salz?) tust, Essig daraus machst und dich später wiederum davon überzeugst. Wenn es Essig geworden, sollst du es lassen, wie es ist; was nicht dazu geworden ist, sollst du ausgießen. Künftig sollst du etwas, was meinem Befehl zuwiderläuft, nicht geschehen lassen.

Am 12. Rebî' I 973.«

Nach dem Datum, das dem 8. Oktober 1565 christlicher Zeitrechnung entspricht, ging der Befehl noch vom großen Soliman aus, der hinsichtlich des Weinverbots auch gegen sich selbst strenger als sein Nachfolger war. Die drei genannten Ortschaften liegen in nächster Nähe des Marmarameeres südöstlich von Skutari. Unter »Turschu« versteht man

sauer [1]) Eingelegtes, unter »Pekmez« eingekochten Most. Auffallend bleibt die Behandlung des Weins. Das Zuschütten von Salz (*tuz*) wäre meines Wissens nicht gerade geeignet, den Wein in Essig zu verwandeln. Demnach dürfte Staub (*toz*) gemeint sein. Das Verfahren sollte wohl einen Denaturierungsprozeß darstellen. Nur im Falle dieses versagte, sollten die Vorräte geopfert werden.

Als letzte Probe wähle ich die 9. Urkunde des 9. Kapitels (S. 150/1), die Herr Refik gleichfalls bereits im 37. Heft des *Ta'rich-i-'osmani endschümeni* S. 29/30 veröffentlicht hatte:

»An den Kazi von Stambul ergeht die Weisung folgendermaßen:

Da die Käufer sich beschweren, daß die Mattenflechter, welche in der erwähnten Hauptstadt sich zurzeit befinden, quantitativ [2]) und qualitativ nicht so gute Ware, wie von alters her gebräuchlich, herstellen und den Preis noch steigern, so ordne ich an, daß bei Eintreffen (meines Schreibens) diese Angelegenheit unter Aufsicht der Sachverständigen und des Rats (medschlis) der genannten Hauptstadt geprüft werde, wie groß vordem die Länge sowie Breite jeder Mattensorte und zu welchem Preise jede Art verkauft wurde und daß, sollten sie demgemäß im Gegensatz zu dem vordem üblichen an Länge und Breite zurückgegangen und im Preise gestiegen sein, man das untersage und zurückweise und für jedes den Preis, in dem es vordem stand, bestimme und Länge und Breite feststelle und demgemäß in das Protokoll eintrage; nach diesem haben sie sich zu richten. Ihre in Widerspruch dazu stehenden Praktiken sollst du, worin sie abweichen, untersagen und, was nicht geschieht, zur Anzeige bringen, damit man zur Strafe schreitet.

Am 7. Schewâl 973.«

Da das Datum dem 28. April 1566 entspricht, stammt auch diese Urkunde noch aus der Zeit des großen Soliman. Der Schluß scheint, wenn richtig gelesen, schlecht stilisiert.

Georg Jacob.

Großwardein, eine selbständige türkische Provinz.

1541 schuf Soliman die ungarische Provinz Budin (Ofen), die er einem Bejlerbej zunächst mit sehr weitgehenden Vollmachten unterstellte. Nach der Eroberung Temesvárs im Jahre 1552 kam ein zweites ungarisches Bejlerbejlik Temeschvar hinzu. 1596 wurde Erlau (Egri) und 1600 Kaniža von den Türken genommen; beide Städte erscheinen im 2. Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts als Hauptstädte selbständiger Provinzen. Man hat bisher wohl allgemein angenommen, daß weitere Provinzen (Ejalete) aus dem eigentlichen Ungarn nie gebildet wurden. Salamon, der in seinem Werk *Ungarn im Zeitalter der Türkenherrschaft* (Leipzig 1887) S. 235 ff. eingehend über die Verwaltungseinteilung handelt, spricht zwar von 5 Statthalterschaften, aber er nennt als fünfte: Bosnien.

Mir war es nun schon längst höchst auffallend, daß Evlija im 6. Bande seines Reisewerks S. 228 Z. 1 Varat وارات ausdrücklich als Ejalet bezeichnet. Varat oder Varad d. i. Großwardein, ungarisch Nagyvárad (nicht zu verwechseln mit Varadin = Peterwardein) wurde 1660 erobert und gehörte bis 1691 zum osmanischen Reich. Ein Irrtum Evlijas war mir hier, da er bald nach der Eroberung Großwardeins nach Ungarn kam und dort die besten Beziehungen hatte, nicht sehr wahrscheinlich.

Neuerdings fand ich nun die Bestätigung für Evlijas Angabe in einer Göttinger

[1]) Man sagt *chijar turschusu* (sauere Gurke), *lahana turschusu* (Sauerkohl), *biber turschusu* (eingelegte Paprika).

[2]) genauer: was Länge und Breite anlangt

Urkunde. Herr Pfarrer Köppel in Bremen hatte mehrere Urkunden aus dem Göttinger Codex Turc. 29, mit dem er sich beschäftigt, für das Orientalische Seminar in Kiel photographieren lassen. In einem Schreiben des Großvezirs a. den Fürsten von Siebenbürgen Michael I. Apafi (1662—90) vom 28. April 1665 (daselbst Bl. 160b) ist offenbar von Verhältnissen die Rede, die mit Bildung des neuen Ejalets zum Teil auf Kosten Siebenbürgens zusammenhängen, und Z. 8/9 lesen wir ausdrücklich ایالت واراد تحریر اولندقده »bei Aufnahme des Ejalets Großwardein«.

Herr Dr. Björkman macht mich darauf aufmerksam, daß von den von Karácson in Konstantinopeler Archiven gesammelten und in ungarischer Übersetzung Budapest 1914 veröffentlichten Urkunden, die mir leider bisher nicht zugänglich waren, Nr. 295 aus dem Jahr 1677 an den Bejlerbej von Großwardein gerichtet ist und Nr. 322 im Jahre 1692 Ali Pascha als Bejlerbej von Großwardein erwähnt. Die Publikation führt den Titel: *Török-magyar oklevéltár 1533—1789*.

Somit werden wir in Zukunft von einer Fünfzahl der ungarischen Ejalete zu sprechen haben.

Georg Jacob.

Bemerkungen zum heutigen Osmanisch-Türkischen im Anschluß an Dr. Gotthold Weil's Grammatik der osmanisch-türkischen Sprache.

Unter der Fülle von türkischen Grammatiken, die uns der Krieg gebracht hat, wa bisher keine einzige zu nennen, die unsere Kenntnis des Türkischen wirklich geförder, hätte. Sie sind meistenteils aus älteren abgeschrieben und bieten diese teilweise sogar noch in verschlechtertem Auszug. Man mußte schon zufrieden sein, wenn sie für den Anfänger das Material in pädagogischer Beziehung in besserer Ordnung gaben und in der Auswahl der Lesestücke und Übungssätze nicht zu sehr vorbeigriffen. In wissenschaftlicher Beziehung sind alle diese Erscheinungen wertlos. Eine Ausnahme machen nur die Veröffentlichungen Jacob's.

Anders steht es mit der soeben erschienenen *Grammatik der osmanisch-türkischen Sprache* von Dr. Gotthold Weil (erschien als 1. Band der *Sammlung türkischer Lehrbücher für den Gebrauch im Seminar für Orientalische Sprachen zu Berlin*), Berlin 1917.

Es ist eine tüchtige, solide Arbeit, die in systematischer Form die osmanische Schriftsprache behandelt, und zwar in so eingehender Weise, daß sie für denjenigen, der über die allgemeinen Anfangsgründe hinaus sich wirklich in diese Sprache einarbeiten will, auf Jahre hinaus als Nachschlagewerk dienen kann. Es ist eine Leistung, zu der man dem Verfasser Glück wünschen kann. Das Buch enthält eine Menge neuer Beobachtungen und eine Fülle von Tatsachen, die sich hier zum ersten Male gedruckt finden.

Wenn ich im folgenden auf Grund einer jahrzehntelangen Beschäftigung und einer längeren Lehrpraxis, als sie der Verfasser hat, verschiedene Ausstellungen zu machen habe, so soll dadurch sein Verdienst nicht geschmälert werden. Das Türkische ist nun einmal eine äußerst schwierige Sprache, die bei dem Mangel an ausreichenden Vorarbeiten nur in jahrelanger mühseliger Arbeit wirklich erlernt werden kann.

Da ich die Absicht habe, das türkische Verbum in einer Monographie genauer zu behandeln, so werde ich hier auf diesen Teil der Weil'schen Arbeit nicht genauer eingehen. Für diesmal beabsichtige ich in erster Linie Bemerkungen zu der Aussprache zu geben. Es ist das ja ein sehr unsicheres Gebiet. Eine feste Norm, wie sie bei uns durch die Bühnenaussprache gegeben ist, existiert in der Türkei nicht. Der Ausländer, der nicht die Gelegenheit gehabt hat, mit sehr vielen Osmanen der gebildeten Kreise zu verkehren und so die Aussprache, die als die richtige gilt, zu erlernen, ist daher

leicht geneigt, eine Aussprache, die er von seinem Gewährsmann gehört hat, zu verallgemeinern und als Norm hinzustellen. Das trifft sicherlich auch bei Weil zu. In den meisten Fällen wird die Verantwortung für die Aussprache und für manche Absonderlichkeiten wohl Herrn stud. med. K. Bedri zufallen. Weil's Aussprachеangabe kann auf durchaus richtiger Beobachtung beruhen, nur ist sie nicht die in Stambul in guten Kreisen gebräuchliche. Meine Abweichungen sind das Resultat vieler Nachfragen und Beobachtungen in diesen Kreisen. Ich hoffe, daß sie jedem Benutzer des Weil'schen Buches von Nutzen sein werden[1]).

Nun zunächst einige allgemeine Bemerkungen.

Die allgemein-sprachwissenschaftlichen und phonetischen Kenntnisse des Verfassers sind nicht bedeutend. Das sieht man aus seinen Ausführungen in der Einleitung, in der vieles Schiefe steht. Über ural-altaisch und agglutinierend hat man heute in der Wissenschaft doch ganz andere Anschauungen als die ältere Sprachwissenschaft, deren Auffassungen zwar noch heute in populären Darstellungen herrschen und auch von Weil als Tatsachen hingenommen werden. Die beiden Begriffe sollte man, wenigstens wenn man nicht genauer darauf einzugehen geneigt ist, in wissenschaftlichen Werken für Anfänger vermeiden. Mit Recht hat schon v. d. Gabelentz die agglutinierende Sprachenklasse eine Rumpelkammer der Sprachwissenschaft genannt.

Ich werde nun im folgenden meine Bemerkungen in der Reihenfolge der einzelnen Paragraphen des Weil'schen Buches geben.

§ 1—4. Über den Akzent im Türkischen haben wir bis heute noch keine wissenschaftliche Arbeit. Die Auseinandersetzungen Radloff's in seiner *Phonetik der nördlichen Türksprachen* S. 97, ebenso die Pröhle's: *Zur Frage des Wortakzents im Osmanisch-Türkischen. Keleti Szemle* Bd. XII sind dilettantenhaft.

Der Unterschied zwischen Druck und Ton, oder exspiratorischem und musikalischem Akzent, ist von Weil nicht erkannt. Bisweilen hat er das Richtige herausgefühlt, wie seine Ausführungen in § 1 u. 3 zeigen, aber doch nicht genau erfaßt. Seine Angabe, daß *wālī* den Akzent auf der vorletzten Silbe habe, ist irreführend. Es handelt sich hier durchaus um den Ton und nicht um den Druck. Der gleiche Ton gilt auch für خانه, باخوں und eine Reihe anderer Wörter. Dagegen hat er gerade die Wörter, die den Druck auf der ersten Silbe haben, wie z. B. *ánnä* آنا und viele andere ausgelassen.

Genauer hierauf einzugehen würde zu weit führen. Es wäre dringend zu wünschen, daß der türkische Akzent einmal in einer Untersuchung behandelt würde.

In § 5 hätte ein Verweis auf § 12 (*īnä, čīnämäk*) und § 16, 11 Anm. 2 u. 3 sowie auf § 21, 2 stehen sollen, ebenso bei § 7 unter *ö* auf § 21, 3 Absatz 2, wo als Beispiel für *ō nōbet* hätte angeführt werden können. Außerdem hat Weil das gedehnte *ī* vergessen, das durch Zusammenziehung des Suffixes ى mit ايله entsteht, z. B. چوجوغيله (*čoġuġīlä*), das immer den Ton hat. Während dieses *ī*, wie das Beispiel zeigt, nicht der Vokalharmonie unterworfen ist, hört man jetzt auch schon derartige Wörter mit Vokalharmonie gesprochen also *čoġuġula*.

§ 6. Die phonetischen Auseinandersetzungen stecken wieder voller Irrtümer. Be-

[1]) Während des Druckes erhalte ich Bd. 72 Heft 1/2 der ZDMG, in der mein Kollege Prof. Dr. Bergsträsser gleichfalls eine Besprechung der Weil'schen Grammatik und eine Abhandlung: *Zur Phonetik des Türkischen nach gebildeter Konstantinopler Aussprache* veröffentlicht. Ich freue mich feststellen zu können, daß in den meisten Fällen seine Beobachtungen sich mit den meinigen decken und, verweise auf diese beiden Abhandlungen.

kanntlich werden auch die hellen Vokale, wenn man diese Bezeichnung anwenden will, nicht mit der Zungenspitze sondern mit dorsaler Hebung der Zunge gebildet. Was soll die Bemerkung »mit so weit wie möglich geöffnetem Munde« besagen? Bei *o* und *u* wird der Mund gerade so weit geöffnet wie bei *ö* und *ü*.

§ 8. Gegen die sehr richtige Regel, daß die nominale Bildungssilbe *ki* nicht der Vokalharmonie unterworfen ist, fehlt der Verfasser ständig bei der Aussprachebezeichnung von عنكى, das auch hierher gehört. Es wird heute nur *hangī* ausgesprochen. Der Vorgang ist ein durchaus osmanischer und findet sich weder in den älteren noch neuen Dialekten.

§ 9 ist sehr allgemein gehalten und kann viel schärfer gefaßt werden. Es hätte sich empfohlen, auf § 21 hinzuweisen. Am besten wäre es gewesen, die §§ zusammenzuarbeiten. Natürlich ist es sehr schwer, allgemein gültige Regeln zu geben. Es finden sich viele Abweichungen, und man kann verschiedene Aussprachen hören. Sehr häufig sprechen sogar die einzelnen Individuen dasselbe Wort verschieden aus. Aber als Hauptgrundsatz für die Vokalharmonie der arabischen und persischen Wörter, wie sie heute in den gebildeten Kreisen Konstantinopels ausgesprochen werden, kann aufgestellt werden, wie auch Weil § 21 tut, daß hier die Vokalharmonie nicht durch die Vokale, sondern durch die Konsonanten bestimmt — besser gesagt — aufgehoben wird. Silben mit arabischen emphatischen und gutturalen Konsonanten erhalten dumpfe — um Weil's Bezeichnung zu gebrauchen — und Silben mit anderen Konsonanten helle Vokale. Das gilt auch für die arabischen Endungen. Aber die türkischen Endungen sind dumpf, wenn die vorhergehende Silbe einen dumpfen Vokal hat, und hell, wenn sie einen hellen hat. Es heißt also *akwām*, aber *älfāz*, *huṣūṣī*, wenn das ـى arabische Endung ist, aber *huṣuṣu*, wenn es das türkische Suffix ist, also *huṣuṣunda*. Ebenso wird *ḫaṣṣa* (خاصه) gesprochen. Dagegen unregelmäßig خصكى *ḫaṣṣeki*. Bei den auf ـل auslautenden arabischen Wörtern bewirkt das ـل Palatalisierung auch in türkischen Endungen bei vorgehendem dumpfen Vokale, z. B. *ḫaldä*, قلبنده *ḳalbindä* (wohl im Gegensatz zu قالب). Aber bei den Wörtern, die schon als türkische gefühlt werden und die das *l* in *l* verwandelt haben, treten die dumpfen Vokale ein, also *aslï*, *faslï*, *usulu*. Ebenso pflegt vorausgehendes *u* Vokalharmonie zu bewirken, auch wenn das *l* nicht *l* wird oder nicht gutturale und nicht emphatische Konsonanten dazwischen stehen, z. B. وصولى (*vusulu*) وجودى (*vüǧudu*) وجوده (*vüǧuda*). Die Endung لى in den Epitheta der Rangstufen wie عزمتلى, عطوفتلى wird *lu* ausgesprochen und auch لو geschrieben.

Hervorzuheben ist, daß auch das *i* der Izafe heute meistens wie eine türkische Endung behandelt wird. Also خطوط تلغرافيه *ḫuṭuṭu tälgrafija*. Diese Aussprache ist heute bei Gebildeten durchaus die gebräuchliche, wenn auch bisweilen von Schulgrammatikern davon abgewichen wird. Da der Neuosmanismus die Izafebildungen auf den Index gesetzt hat, so werden sie bald aussterben.

Wie schon gesagt, gelten diese Regeln nur für Wörter, die noch als Fremdwörter gefühlt werden, die anderen, wie z. B. حصه (*ḥiṣṣe*), gelten als türkische und haben die Vokalharmonie. In vielen Fällen ist der Sprachgebrauch schwankend, aber im allgemeinen wird nach diesen Regeln verfahren.

§ 11. Die Fassung ist nicht richtig. In der guten Konstantinopler Aussprache gilt heute durchaus die Regel, daß nach *o* und *u*, sowie *ö* und *ü* Labialattraktion (nach Radloff's Bezeichnung) eintritt. Es heißt nur *günü*, *üčüngüsü*, ebenso nur *ḳapusu* oder, was noch als gewählter gilt, *ḳapïsï*, ebenso nur *olur*, *bulunur* usw. Damit soll nicht

gesagt sein, daß die andere Aussprache nicht auch zu hören ist. Es sind das aber Nüancen, die nicht dem Konstantinopler Dialekt entprechen.

§ 13, 2. Hierunter fallen alle Wörter der Form فعل, فعل, فعل, die, wenn sie ohne Endungen und ohne ايتمك stehen, den Hilfsvokal annehmen, der unter Umständen ein *u* sein kann, z. B. قبح *ḳubuḥ*, شغل *šuġul*. Nur wenn der mittlere Konsonant ein *r*, *l*, *m*, *n*, *s*, *š* oder *h* ist, wird kein Hilfsvokal eingeschoben, z. B. خلط *ḫalt*, قلب *ḳalp*, فرض *farż*, فرط *fart* oder *färt*, فرق *fark* (auch *farḳ*). صمت *ṣamt*, رمز *rämż* (aber رمل *rämil* wegen der beiden aufeinanderfolgenden Liquiden), جنب *ğämp*, جيد *ğäht*, بيت *buht*, بسط *bast*, مشك *mešk* usw. Wenn er ein ع ist, so wird der Vokal gedehnt, z. B. وعد *vāt*. Ist der letzte Konsonant ein ع, wird er meistens gar nicht gesprochen, z. B. فرع *far*, منع *män*, رفع *räf*. دفع *däf*. In einzelnen Wörtern tritt aber ein Vokal ein, z. B. جمع *ğämi*, نوع *nävi*. Der Hilfsvokal geht aber in allen Wörtern verloren, wenn sie mit ايتمك verbunden werden, das sich ihnen ohne Kehlkopfverschluß eng anschließt, z. B. فرق ايتمك gespr. *farkätmäk*, وعد ايتمك *vā-dätmäk*, جمع ايتمك *ğä-mätmäk*. Von نحو ist die Aussprache merkwürdigerweise *naḥiv*.

Alle diese Angaben gelten natürlich nur für Wörter, die wirklich in der gesprochenen Sprache gebraucht werden. Für solche, die nur in der Schriftsprache vorkommen, gibt es keine feste Regel.

§ 15. Die »stark gutturale« Aussprache des *k*, *g* und *ḫ* in dumpfvokaligen Wörtern gilt wenigstens für die Konstantinopler Aussprache nicht, *k* und *g* unterscheiden sich kaum in dumpfvokaligen Wörtern von *k* und *g* in hellvokaligen. *ḫ* wird nur am Anfange in einigen — meist onomatopoëtischen — Wörtern — und auch nicht durchgehend — guttural gesprochen, meistens vor *u*, *i* und *r*, z. B. خيرلدى *ḫirâltî*, خرستيان, خورتلاق خماخم, خورج, aber auch خزل *ḫarîl*, sonst wird es durchweg wie deutsches *h* gesprochen[1]), nur ist zu bemerken, daß das türkische *h* im Silbenauslaut und zwischen zwei Vokalen nicht wie im Deutschen geschwächt wird.

Dagegen ist auf die verschiedene Aussprache des *l* und *ł* zu achten.

§ 16, 4 و im Wortinnern vor stimmlosen *k*, *t*, *s* wird zwar häufig zu *f*, aber im allgemeinen gilt *ävḳâf* auch heute noch besser als *äfḳâf* (die Ungebildeten sprechen sogar *älḳaf*), ebenso توقيف besser *tävḳîf* als *tafḳîf*. Jedenfalls wird es im Wortauslaut in türkischen Wörtern nie stimmlos, z. B. nur *äv* nie *äf*, was hätte gesagt werden können.

§ 16, 8 muß statt »fast« stehen »durchaus«.

§ 16, 11 Anm. Zur Aussprache *ḳruš* und *ḳaliba* ist zu bemerken, daß das Feinere immer noch *ġuruš* und *ġaliba* ist, dagegen wird غائب, غوغا, غيرى mit *k* gesprochen.

§ 16, 12 Anm. شاكرد wird *šakirt* gesprochen, dagegen *äjär* und *däjil* richtig.

§ 16, 14. Heute wird ج vor *d* und *t* fast zu *š*, z. B. *gäšdi*, *išdi*, ebenso ج vor *d* und *t* wie *ǰ*, also اجتماع *ijtimā*.

§ 16, 19. Es hätte sich doch empfohlen, den Unterschied zwischen *l* und *ł* in der Umschrift deutlich zu machen, da alle die Fremdwörter, in denen *l* in gutturalen

---

[1]) Wenn es nicht zu *k* geworden ist wie in خفاف, خمبره usw.

Silben vorkommt, wie unser deutsches *l* ausgesprochen werden, z. B. لازم, كمال. So unterscheiden sich arab. آل die Familie und die List von آل *al* rot, rosa und Imperativ von آلمق. Bei مال kommt das ل in beiden Aussprachen vor. Es ist hier wohl ein altes türkisches Wort, das auch im Mongolischen vorkommt, mit dem arabischen zusammengefallen. In ursprünglich arabischen Wörtern, die als türkische gefühlt werden, wird *l* gesprochen z. B. خلايق, فصل, اصل, فصلا فصله, محصله usw.

§ 16, 20 Es hätte hinzugefügt werden können, daß das Zungen-*r* nicht zu sehr vibriert werden darf. Es wird mit kurzem Anschlag gesprochen. In der Umgangssprache wird es besonders vor *s*, *š* und *t* und *d* nicht gesprochen بر شی *bišē* und بر دفعه *bidäfa*.

§ 16, 23 Anm. Die Aussprache *bulījor* statt *bulujor* ist wie gesagt nicht richtig.

§ 17. So richtig im einzelnen das Gesagte ist, um so irreführender ist die Bemerkung, daß der Türke Doppelkonsonanz nicht liebe. Im Gegenteil findet sich Doppelkonsonanz recht häufig, besonders in arabischen Wörtern. Auf die doppelte genaue Aussprache des Konsonanten ist um so mehr Gewicht zu legen, als wir im Deutschen gewohnt sind, Doppelkonsonanz als ein Zeichen der Kürze des vorhergehenden Vokals anzusehen. Bisher ist dies in allen unseren Grammatiken nicht genug betont worden. Es ist also deutlich *müd-dät*, *ğād-dä*, *jol-lamak* zu sprechen. Bei einzelnen Fremdwörtern wie حمال, das nur *hamal* ausgesprochen wird, ist die Doppelkonsonanz gefallen.

§ 18. Gegen die Ausführungen über den Hilfsvokal läßt sich sprachwissenschaftlich natürlich vieles einwenden. Da das Buch jedoch keine sprachvergleichende Arbeit sein will, so ist es nicht nötig, darauf einzugehen. Die Anm. 3 ist falsch. Es kommt zwar كندنجه vor, aber mit سز kann كندی ebensowenig wie die Wörter, welche das Possessivsuffix der 3. Pers. haben, verbunden werden. Es wird zwar بابابسز, aber nie بابسی‌سز oder بابسسز gesagt. In solchen Fällen muß man sagen بابسی يوق ايكن oder بابسی اولمديغی حالده.

§ 20. Weil hat vergessen, daß die emphatischen arabischen Laute auch in der dumpfen Vokalreihe benutzt werden. Die Angabe, daß sie »fast nur in arabischen Fremdwörtern vorkommen«, ist daher nicht richtig. Im Gegenteil, sie wurden in der älteren Orthographie in weitem Umfange angewandt, ähnlich wie in den Orchoninschriften die Konsonanten verschiedene Formen annehmen, je nachdem sie mit hellen oder dumpfen Vokalen auszusprechen sind. Da aber die arabischen emphatischen Laute leider nicht ausreichen, so hat die neuere Orthographie immer mehr ihre Verwendung aufgegeben.

§ 20, Anm. 2. دفعه wird *däfa* oder *dafa* gesprochen nie mit Verdoppelung. Ebenso قلعه (*ḳala* ohne ‘ vgl. § 53, 1, wo statt »*kumkal'a*« »*kumkalä*« zu lesen ist). Im Worte شمعدان (*šamdän*) fällt das ‘ ganz aus.

§ 36 1 لی wird auch bisweilen unserem »und« entsprechend gebraucht, z. B. ايريلی اوفقلی groß und klein. Allerdings hat sich dieser Gebrauch, der in den Orchoninschriften und in den Dialekten häufig ist, nur noch in einigen Redensarten erhalten.

§ 46 سی wird jetzt auch ganz allgemein in der Umgangssprache statt ی gebraucht bei آغ بك, بك, خانم und جامع, also *ābēsi* (sein älterer Bruder), *bēsi*, *hanimsi*, *fātih ğāmīsī*.

§ 52. Einige Genitivendungen werden jetzt als ein Wort gefühlt und dementsprechend behandelt, z. B. روم ايلى, daher im Dat. روم ايليه und nicht mehr روم ايلنه, das sich nur in älteren Texten findet. Ebenso die Zusammensetzungen mit باش, z. B. يوزباشى, عربه‌جى‌باشى, die im Plur. يوزباشيلر, عربه‌جى باشيلر. Der Plural von بكلربكى lautet بكلربكيلر. آيق قاپيى wird heute in der Umgangssprache schon vielfach als ein Wort aufgefaßt und bildet den Plural آيق قاپيلر.

§ 52, e. Heute kann man auch bisweilen nach den Länder- und Völkernamen bezeichnenden Adjektiven das Suffixpronomen auslassen. Man hört sehr häufig z. B. آلمان ضابطلر. Doch ist der Gebrauch nicht allgemein und vom Ausländer besser zu unterlassen.

§ 54. Die Angabe, daß Eigennamen nicht das Possessivsuffix erhalten können, ist falsch. Man kann ebensogut wie بنم احمد auch احمدم usw. sagen.

§ 54 Anm. Abs. 3. Über die Anwendung des Paschatitels gilt heute, daß er nur für Offiziere des Heeres und der Marine, vom Generalmajor an aufwärts, im Gebrauch ist. Die Minister sind nicht Pascha. Nur der Großvezir und der Kriegs- und Marineminister tragen ihn. Die übrigen Minister sind بك افندى حضرتلرى, in der Anrede ذات عاليلرى.

§ 61, Abs. 2. Auch das deutsche »derjenige des« wird durch كى übersetzt, z. B. بابامدكيلر diejenigen meines Vaters, بو كتابلر برادركيلردن دها كوزلدر Diese Bücher sind schöner als diejenigen deines Bruders.

§ 62, 2. Es kommt nicht deutlich zum Ausdruck, daß die deutschen Casus obliqui des Prom. pers. der 1. u. 2. Person immer durch die entsprechenden Formen von كندى كندم, كندك كندى übersetzt werden müssen, wenn sie sich auf das Subjekt beziehen, z. B. ich fragte mich صوردم كنديمه كندى كنديمه, nie بكا. Der Deutsche verstößt sehr häufig gegen diese Regel.

§ 66, 2 hätte der Turkizismus لازم نه‌مه usw. »was geht es mich an?« erwähnt werden können.

§ 68, 1. Wenn بر Zahlwort ist, wird nicht بريسى, nur برى gebraucht.

§ 68, 2. Die Fassung ist ungenau. بشقه, اوبر, ديكر sind Adjektiva. Substantivisch heißt بشقه‌سى ein anderer, اوبرى (gesprochen *öbürü*) der andere. Daher اوبر هفته, اوبر صحيفه die nächste, folgende Seite, Woche. ديكرى der andere, بر ديكرى ein anderer.

§ 68, 7 hätte hinzugefügt werden können: بتون بونلر dies alles, ebenso außer der Genitivverbindung mit جمله und كفه auch بالجمله, بالكفه, z. B. اعالى بالجمله und هر ايكيسى alle beide.

§ 73 دانه wird *tanä* ausgesprochen.

§ 76 يارى wird auch adverbiell gebraucht. ياريم heißt nicht »halb«, sondern »ein halb«. Es hätte sich empfohlen, dies hervorzuheben und hinzuzufügen, daß es immer ohne بر steht.

§ 78. Es hätte hervorgehoben werden können, daß die Distributivzahl immer anzuwenden ist, wenn der Sinn distributiv ist. Der Deutsche macht gewöhnlich den Fehler, daß er die Kardinalzahl nimmt, z. B. كوك فاتح كتبخانه‌سنده كوك راغب پاشا كتبخانه‌سنده بوكتابك بر نسخه‌سى بولونور sowohl in der Fâtihbibliothek

wie in der Raġib Paschas befindet sich ein Exemplar dieses Buches. Die Distributivform ist auch bei قچ nötig, z. B. . . . . قاچر نومرو آلدقلرن, welche Nummer eine jede erhalten habe . . . (Hüsēn Raḥmi *Ġūljabānī* ٨٤, 5 v. u.)

§ 80. Neben قات hätte auch مثلی genannt werden können.

§ 82. Seit dem Erscheinen des Buches ist in der Türkei am 1. März 1917 der gregorianische Kalender eingeführt, jedoch mit dem Unterschiede, daß statt der christlichen Jahreszahl die des Finanzjahres bleibt. 1918 = 1334. Anfang des Jahres ist der 1. Januar.

§ 83 ایرتسی جمعه wird *ġumártäsi* ausgesprochen. Für den Anfänger ist es empfehlenswert, zu den Wochentagen immer کونی hinzuzufügen. Sie werden zwar auch allein gebraucht, aber in gewissen Fällen darf es nicht fehlen. So kann man zwar sagen بو صالی کیجه‌جکم (oder auch صالی‌یه), aber nie einfach صالی.

§ 84. Wenn der Wochentag hinzugefügt wird, so tritt er an die Stelle von کونی, z. B. نسائك بشنجی پازار کونی — übrigens wird immer *günü* gesprochen s. o. —. Ebenso wird کونی gewöhnlich ausgelassen, wenn اقشام gebraucht wird, also نسائك بشنجی اقشامی. Wird کیجه‌سی gesetzt, so bezeichnet es den vorhergehenden Abend, also نسائك بشنجی کیجه‌سی am Abend des 4. April.

§ 85. فی wird heute gewöhnlich weggelassen. Sehr gebräuchlich ist تاریخ im Sinne von Datum. »Der wievielte ist heute?« heißt بوکون آیك قاچی.

§ 87, 2a ist *rāddälärindä* zu sprechen. Außerdem hätten in den §§ über die Zahlwörter die geographischen Entfernungsangaben angegeben werden können, z. B. برلینك ا. کیلومتره شمالنده 10 km nördlich von Berlin u. ähnl.

§ 88. Die gewöhnliche Aussprache von درهم ist *diräm* oder *dräm*. *Dirhäm* ist gewollt gelehrt.

§ 90. Dieser § enthält nicht viel Neues und verdiente bei einer Neubearbeitung auf Grund selbständiger Beobachtung erweitert zu werden. Statt des Nominativs hätte sich die Bezeichnung Indefinitus empfohlen. Außerdem hätten hier doch statt der dürftigen Auswahl alle Verba aufgeführt werden müssen, die eine vom Deutschen abweichende Rektion haben, wie صورمق, انذمق, اورمق usw. Ich will nur einiges anführen. Unter dem Dativ fehlt der beim Passivum vorkommende Gebrauch desselben für unser »von« z. B. طوتلمق (قرطونه‌یه) تیپی‌یه durch ein Schneegestöber (Sturm) gepackt werden, in ein Schneegestöber geraten, z. B. Ja'ḳūb Ḳadri, *Bir säränġām* ٨٣, 7.

Zur Charakteristik der türkischen Kasusendungen hätte auch die Eigentümlichkeit, — die meines Wissens noch nicht beobachtet worden ist, — erwähnt werden können, daß nämlich die Endung auch an Nichtsubstantive, sogar an ganze Sätze angehängt werden kann, z. B. دونه قدر bis gestern, خلقه طوغری‌نك نظمنامه‌سی Die Statuten des (Vereins) Ḥalḳa doġru (*Tanin* 19. Dez. 1917, Leitartikel) ایی‌ساعتلره اونسوزلری euphemistische Bezeichnung für die Peris (bei Hüsēn Raḥmi sehr häufig, z. B. *Ġūljabānī* ٨٣, 8. قپویی ایی چاغنه جواب بیله ویرمدی Ja'ḳūb Ḳadri

٢٣٤, 5 [1]). So erhalten auch stets die arabischen Eulogien, z. B. عز وجل oder صلى الله عليه وسلم die Kasusendungen.

Außer in der Poesie wird der Genitiv auch in einzelnen Redensarten nachgestellt, z. B. جانى جهنمه قحبه نك Ja'kūb Ḳadri ٢٥٦, 7.

In der Verbindung فلان nach einem Substantiv, die der Verbindung آت مات entspricht, erhalten beide Wörter die Kasusendung, z. B. امتحانلرن فلانلرن Hüsēn Raḥmi *Gūljabānī* ٨٤, 6 v. u.

§ 90, 6b فيلسوف wird heute *filosof* ausgesprochen.

§ 91, 1. Zu ايله hätte erwähnt werden müssen, daß es mit dem auslautenden Suffix d. 3. Pers. zusammengezogen, gedehnt und betont wird; vgl. oben zu § 5.

§ 91, 5 جه wird auch beim Passivum im Sinne unserer Präposition von gebraucht.

§ 92, 1 دك heute ungebräuchlich,

§ 92, 4 طوغرى wird auch zeitlich gebraucht.

§ 93, 5. Sowohl bei صكره wie bei اول kommt auch die Zeitbestimmung im Ablativ vor, z. B. صكره كوندن ايكى.

§ 97, 9 Abs. 3. شيخ الاسلام قپوسى mit »Institution des Schaich ül-islamats« zu übersetzen, ist nicht besonders glücklich. Schaich ül-islamat ist wohl das beste. Die gewöhnliche Aussprache ist übrigens *šēhislam kapusu*.

Zu § 97, 10 hätte hinzugefügt werden müssen, daß die Izafe in درسعادت und ارضروم in der Umgangssprache unterdrückt wird.

§ 97, 14 Abs. 2. Statt *müšār ileh* kommt ebenso häufig die Nunation vor. Die Aussprache *lähü* ist ungebräuchlich, man sagt *läh*, *lähimdä*, *lähisindä*.

§ 109, 2. Die Verbindung ايده كلمك und ähnliche fangen jetzt an, ungebräuchlich zu werden. Man kann schon Osmanen finden, die sie nicht kennen.

§ 109, 3. Diese Verbindung kommt im heutigen Osmanischen, wie auch der Beispielsatz zeigt, nur im Imperativ vor. In den anderen Formen ist sie nicht im Gebrauch.

§ 110, 1 ايتمك, das früher alleinstehend im Sinne von ياپمق allgemein gebraucht wurde, hat sich in der Umgangssprache auch noch erhalten, z. B. شمدى تاصيل ايدهيم Hüsēn Raḥmī *Gūljabāni* ٧٤, 1, ebenso in dem Turkizismus:

امر ايتدك غه »nicht möglich! Du übertreibst!« z. B. Ja'ḳūb Ḳadri *Bir säränğām* ١٨٥, 5 v. u. statt des in gleicher Bedeutung gebrauchten امر ياپدك غه ebenda ١... 12.

Zu § 110, 2b ist zu sagen, daß in نماز قيلمق dies Verbum auch in der Umgangssprache das allein gebräuchliche ist.

§ 111. Die Bemerkungen stimmen wenigstens für das heutige Sprachbewußtsein bei verschiedenen Formen nicht mehr, كلدك, كلدم, كليبورم und كلهيم bilden

---

[1]) Noch andere Beispiele:

باشك صاغ اولسونه كيتمك kondolieren gehen, eig. gehen, um zu sagen »mögest du gesund sein« (die in diesem Falle übliche Redensart).

كيتمهيلم (od. ييقيلسونه) بوزلسونه = wollen die Sache nicht auf einen Bruch ankommenlassen, nicht bis zum äußersten treiben.

eine ebensolche Einheit wie das deutsche lieb-te usw. Weil widerruft sich auch gewissermaßen selbst in § 114.

§ 112, Abs. 1 چفتچی wird heute gewöhnlich *čifči* ohne *t* ausgesprochen.

§ 116 Schluß hätte hinzugefügt werden müssen: und sind dann der Vokalharmonie unterworfen.

§ 122, 3. Die Regel ist schlecht gefaßt. Den 13 (14) Verben auf *l* und *r*, die *i*, *ı*, *ü*, *u* im Aoriststamm haben — es sind folgende: اولمق, اولمك, اورمق, براقمق, بیلمك, بولمق, طورمق, قالمق, كلمك, كورمك, صانمق, وارمق, ویرمك (یاتمق, wird in Konstantinopel mit *a* gesprochen, dialektisch kommt aber auch in Konstantinopel, sogar bei Mehmed Emin MSOSAs 1910 S. 26, 13 *i* vor) — stehen 25 auf *l* und *r* endigende gegenüber, die *a* oder *ä* haben.

§ 130 Anm. hätte neben ایکن auch ایدوکی erwähnt werden können, das zwar heute in der Umgangssprache nicht mehr gebraucht wird, aber in Urkunden noch hier und da vorkommt.

§ 161 Anm. Die Behauptung, daß صره vom griechischen σειρα komme, hätte doch mit einem Fragezeichen versehen sein sollen. Ich halte es für ganz unwahrscheinlich, kann allerdings auch keine Erklärung geben.

§ 163 Anm. 2 wäre zu erwähnen gewesen, daß neben dem Dativ in كورممزلكه كلمك auch der Ablativ vorkommt.

§ 170a. Der Unterschied zwischen dem verneinten Imperativ und dem Infinitiv auf مه besteht auch in der verschiedenen Betonung: چالشمه *čalı́šma* arbeite nicht und *čalı̊šmá* das Arbeiten.

§ 178, 1 خیرلی wird *hairlı́* und nicht *hairlı* ausgesprochen, statt *päšīmän* spricht man *pıšman*, statt یاپدیغنی ist natürlich یاپدیغکی zu lesen.

§ 179, 1 برلینه کلدیکمه اوچ آی اولدی sagt man nicht, dafür ist برلینه کلهلی das Richtige.

§ 183, 1 und 197, 6c بوینه = immerfort gilt als sehr familiär.

§ 186, 4 بتیرسهكآ wird in Konstantinopel *sänä* ausgesprochen; *säna* gilt als dialektisch.

§ 193, e statt یوقسه gebraucht man in diesem Falle یاخود.

§ 195, Anm. الا wird *illä* ausgesprochen.

§ 196, l. Die Aussprache von كاشكی ist *käške* oder *käški*, nicht *kiāški*.

§ 197, 2. Die Wörter auf چه werden sehr wohl adjektivisch gebraucht, z. B. تركچه شعر, اثر, حرف allerdings immer in bezug auf die Sprache. Es kommt aber auch تركچه قلم vor.

§ 197, 12 دخی wird gewöhnlich *dahi* gesprochen.

§ 204, 4b كلدیمی یوقمی statt كلدیمی كلمدیمی zu sagen, ist in Konstantinopel ungebräuchlich, dagegen ist چالشقانمی دكلمی richtig.

§ 212 Anm. *üzrinä* statt *üzerinä* ist ungebräuchlich.

§ 217, 1. In dem Satze یرینه كم كلهجكی شبههلیدر ist statt كم, das vorkommt, besser كمك zu sagen.

§ 218, 1 statt اولديغنه قوزقيبورم ist das Gebräuchlichere اولديغندن.

§ 218, 1 Anm. und 229, c فرض wird *farç* ausgesprochen, aber فرضا *faraza*.

§ 225—27 hätte ظن ايدرسم als höflicher Ausdruck für ظن ايدرم genannt werden können.

§ 230, 3 statt *gürči* wird auch *gürče* gesprochen.

Konstantinopel. Friedrich Giese.

Islamische Ethik. Nach den Originalquellen übersetzt und erläutert von Hans Bauer. *Heft II. Von der Ehe* (*Das* 12. *Buch von* al-Ġazālī's *Hauptwerk*). Halle a. S., Max Niemeyer, 1917. X u. 120 S. M. 3,60.

Nach kurzer Frist läßt Bauer's dem *Der Islam*, VIII, 152ff. besprochenen ersten Heft seiner »*Islamischen Ethik*« ein zweites folgen, das das Kapitel »*Von der Ehe*« aus al-Ġazālī's *Iḥjā 'Ulūm ed-Dīn* in Übersetzung enthält. Diese Energie, mit der der Verfasser seinen a. a. O. mit Freude willkommen geheißenen Plan fortführt, verdient um so mehr Anerkennung, als er sich auch durch die Einziehung zum Heeresdienst nicht hemmen ließ. Der Ausführung lassen sich dieselben Vorzüge, vielleicht in noch höherem Maße, nachrühmen, die schon in der Besprechung des ersten Heftes hervorgehoben sind. Es sei erwähnt, daß Bauer, S. VIII Anm. 1, zu einigen *Der Islam*, VIII 152, gemachten Bemerkungen ausdrücklich Stellung nimmt in einer Weise, die auf etwa darin enthaltene Bedenken eine endgültig befriedigende Antwort gibt: es ist Bauer's eigener Wunsch, das ganze Hauptwerk al-Ġazālī's zu übersetzen, und es sind nur die durchaus begreiflichen äußeren Schwierigkeiten, die ihn veranlassen, sich vorerst auf eine Auswahl zu beschränken. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß wir sein Unternehmen darum um so dankenswerter finden.

Bauer hat für dieses zweite Heft ein etwas gefährliches Thema gewählt. Aber wenn jeder Leser, zumal der den Anschauugen des Islam ferner stehende, bisweilen durch den Inhalt des Abschnitts peinlich berührt wird, so hat Bauer doch sicher recht, wenn er im Vorwort den hohen sittlichen Ernst rühmt, mit dem al-Ġazālī die Dinge des sexuellen Lebens behandelt. Gerade, daß Bauer es wagt, dieses heikle Kapitel schon als zweites Heft seines Unternehmens erscheinen zu lassen, ist vielleicht darum ein glücklicher Griff, weil es überzeugend dartut, wie hoch ein Muslim, der selbst diese vom Islam so ganz anders als von uns beurteilten Dinge so bespricht, ethisch stehen muß.

Zur Ausführung der Arbeit, von der im wesentlichen dasselbe gilt wie von der des ersten Heftes, sei zunächst eine prinzipielle Bemerkung erlaubt. Ein Vergleich mit meinem Ġazālī-Druck Kairo 1326 ließ mir diesmal doch recht zweifelhaft erscheinen, ob wir so ohne weiteres dem Texte des Murtaḍā einen Textus receptus gegenüberstellen können, wie es Bauer tut (vgl. dazu seine Äußerungen in seiner Habilitationsschrift: *Die Dogmatik al-Ghazālī's*, S. 5—7). Mehrfach nämlich stimmt an den Stellen, an denen er die Varianten des Murtaḍā-Textes und des Receptus (früher mit J, jetzt mit R bezeichnet) in den Anmerkungen angibt, der Druck 1326 mit Murtaḍā gegen Bauer's R überein, so Bauer, S. 35 Anm. 2; S. 62 Anm. 1; S. 102 Anm. 1; S. 112 Anm. 3. Weiter verweist derselbe Druck an den Stellen Bauer, S. 23 Anm. 1, mit يستحث, S. 82 Anm. 3 mit محاصيب und مجاذيب unverkennbar auf den Murtaḍā-Text gegen Bauer's R. Von andern Abweichungen des Druckes Kairo 1326 seien noch folgende genannt: Bauer, S. 16 Anm. 3, hat er نقول, wie Bauer emendiert; S. 32 Z. 4 v. u. hat er شرة *šarah*, doch dürfte *širra* tatsächlich das Richtige sein; S. 57 Anm. 4: محصل بالصنع; in der Tradition S. 59 Z. 28

steht das passende شيئ »etwas Entstellendes«, wo Bauer's Übersetzung »etwas« شيء voraussetzen läßt; S. 74 Anm. 3 امتعض statt انتفض; S. 70 Anm. 3 hat er, wie Buḫārī. مدبر; ebenda Anm. 4 bietet er den von Murtaḍā erwähnten Zusatz. Finden sich in den Lesarten von Kairo 1326 auch manche Druckfehler, soviel zeigen die angeführten Varianten m. E. doch, daß man mit der Vorstellung eines feststehenden Textus receptus immerhin recht vorsichtig sein sollte.

Dieser Eindruck wird noch verschärft, wenn, wie zu vermuten, mehrere der im folgenden besprochenen Einzelheiten sich aus der Verschiedenheit der Lesart erklären. Ich gebe hier in demselben Sinne wie *Der Islam* VIII 153, was mir bei einer bald eingehenderen, bald flüchtigeren Durchsicht besonders aufgefallen ist.

S. 9 Z. 15 fehlt das علىّ »vor mir«, das S. 36 Z. 17/18 in demselben Ausspruch richtig wiedergegeben ist mit den Worten »ist mir ... über«.

S. 16 Z. 18 führt Kairo 1326 vor Sūra 67_2 auch schon Sūra 56_{60} an.

S. 17 Z. 27 ff.: فمن عقد نقد ادّى ما عليه ist nicht zu übersetzen: »So braucht auch derjenige, der einen Vertrag schließt, nur das zu leisten, was er schuldig ist« usw., sondern heißt: »Wer also einen Heiratsvertrag schließt, der hat damit schon geleistet, was er schuldig ist« ...

S. 19 Z. 1 ff. scheint Bauer das hergehörige انه كان ينكح كثيرا ويقول in كثيرا nicht gelesen zu haben, was heißt: »daß er viel zu heiraten und zu sagen pflegte«.

S. 31 Z. 15 hat Kairo 1326 »zu diesem Ḥasan« statt »von d. Ḥ.« und entsprechend im folgenden »du bist« statt »er ist«.

S. 32 Z. 3 v. u.: »Wer meine Sunna bis zur Erschlaffung befolgt« ist mindestens mißverständliche Übersetzung des ومن كانت فترته الى سنتي »wer im Nachlassen (d. h. in der Erholung) sich nach meinem Vorbild richtet.«

S. 58 Z. 1: Wenn Murtaḍā die Lesung أردن gibt, so ist das, ob er selbst es merkt oder nicht, jedenfalls, zumal er es ja ausdrücklich als ein Wadi in Syrien bezeichnet, Urdunn (= Jordan) zu vokalisieren, nicht Ardan.

S. 62 Z. 3 v. u.: حفظته في نفسها nicht »sich selbst ... bewahrt«, sondern »ihn in ihrem Herzen ... bewahrt«.

S. 63 Z. 6: l. »heiratete« statt »verheiratete« تزوّج.

S. 63 Z. 22: l. »verheiratete ... seine Tochter an 'Abū Huraira« statt »heiratete ...: eine Tochter des A. H.« (زوّج بنته من).

S. 71 Z. 15 u.: Anm. 3: l. »Quḥāfa« statt »Quḥāḥa«.

S. 93: Die Übersetzung ist, zumal Z. 10, für den nicht mit der Sache Vertrauten kaum durchsichtig, wenn er nicht erfährt, daß die *Ǧanāba* nicht getilgt wird durch ein bloßes *Wuḍū'*, sondern nur durch ein vollständiges *Ġusl*. Entsprechend ist Z. 17 »nach einer sexuellen Verrichtung« nur unvollkommene Übersetzung des وطء جنب; d. h. eben, ehe er eine Vollwaschung *ġusl* vorgenommen hat.

S. 96 Z. 8: l. »und« statt »aber noch nicht«.

S. 99 ult. 100 Z. 1: Die Worte هذا قياس لدفع الوجود على قطعه haben offenbar weder den von Bauer im Text ausgedrückten, noch den von ihm in der Anm. 1 zur Wahl gestellten Sinn, sondern heißen: »hier wird von der Zerstörung der [bereits vorhandenen] Existenz ein Analogieschluß gezogen auf die Verhinderung der [erst in der Zukunft zu erwartenden möglichen] Existenz.«

S. 102 Z. 2 v. u.: Zu Umm al-Ṣibjān vgl. Canaan, *Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel* (Hamburg 1914), S. 27.

S. 111 Z. 23 wäre nach Kairo 1326 zu lesen »wenn eine Frau stirbt« statt »wenn einer Frau ihr Mann stirbt«.

S. 116 Z. 18 u. ö. können dadurch Mißverständnisse entstehen, daß آداب mit »Pflichten« wiedergegeben wird, während es doch nur das korrekte Verhalten bezeichnet (vgl. z. B. S. 119 Anm. 4).

Man sieht, diese kleinen Einzelheiten haben womöglich noch weniger Bedeutung als die Ausstellungen, die wir zum 1. Heft zu machen hatten. Man kann sich also der nützlichen Arbeit um so mehr freuen und möchte nur hoffen, daß der Verfasser sein dankenswertes Unternehmen ebenso rasch wie bisher möge fortführen können.

R. Hartmann.

El-Belāḏorī's *»kitāb futūḥ el-buldān«* (*Buch der Eroberung der Länder*) nach DE GOEJE's Edition (Leyden 1866) ins Deutsche übersetzt von O. RESCHER. Lief. 1, pag. 1—144. In Kommission bei O. Harrassowitz. Leipzig 1917. IV u. 148 S. M. 7,50.

Eine Übersetzung von Belāḏorī's *Futūḥ el-Buldān* ist seit lange ein Desideratum und bleibt das auch nach der Verarbeitung des Stoffes in CAETANI's *Annali dell'Islam*. Wir begrüßen es daher, daß sie uns nunmehr — und zwar gleich von zwei Seiten — geschenkt wird: denn gleichzeitig mit der vorliegenden RESCHER'schen ist, wie der Autor im Vorwort bemerkt, eine englische von Ph. Khûri Hitti unter dem Titel *The origins of the Islamic state* (New York 1916) erschienen, die freilich bei uns zu Lande zunächst noch kaum zugänglich sein dürfte und auch dem Referenten nicht vorliegt.

Die erste Lieferung von RESCHER's Arbeit umfaßt Arabien und den größten Teil von Syrien. Die Übersetzung, die von großem Fleiß und Eifer zeugt, ist getreu, aber nicht wörtlich. Vielfach sucht RESCHER durch freiere Umschreibung den etwas prägnanten Wortlaut verständlicher zu machen. Dadurch geht natürlich die knappe Fassung der arabischen Ausdrucksweise, die WELLHAUSEN oft in so wundervoller Schärfe wiederzugeben verstand, völlig verloren. Aber wenn man auch vielleicht die Paraphrase bisweilen gar zu langatmig findet, so ist doch anzuerkennen, daß — zumal für den Nichtfachmann — dadurch manches leichter verständlich wird. Mitunter mag es freilich vorkommen, daß die Umschreibung dem Sinn nicht ganz gerecht wird. Wenn z. B. S. 114, 16 ff. zu lesen ist:

> »Ferner wird auch berichtet, es sei abū 'Ubaida gewesen, der Ma'āb — und zwar im Ḫalīfat 'Omar's — eingenommen habe, während er selbst Höchstkommandierender über ganz Syrien war«,

so würde man annehmen, daß diese Tradition einer andern gegenübersteht, die die Einnahme nicht dem 'Abū 'Ubaida, sondern einem andern zuschreibt, während sie im Original nur besagt, er habe dies unter der Regierung 'Omars, nicht schon, wie andere vorhergehende angeben, unter 'Abū Bekr getan. Doch sind solche Verschiebungen des Sinnes wohl selten und nicht zu störend.

Im ganzen kann keine Frage sein, daß RESCHER's Arbeit ein Verdienst ist. Ist doch damit, was er selbst im Vorwort als Zweck der Arbeit angibt, auch dem Nichtarabisten der Stoff bequem zugänglich gemacht. Hier muß nun freilich gesagt werden, daß ein nicht sprachkundiger Historiker von einer Übersetzung wirklich nutzbringenden Gebrauch nur machen kann, wenn sie zugleich kommentiert ist, wie dies NÖLDEKE in seiner Ṭabarī-Übersetzung *»Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden«* in so vorbildlicher Weise getan hat. Wie sehr eine eingehende Erklärung nötig ist, mag an ein paar Beispielen gezeigt werden. Es ist ja selbstverständlich, daß die historische Wertung der bei Belāḏorī vorliegenden Überlieferungen nur unter Vergleichung mit dem übrigen Material geschehen

kann. Aber auch ganz abgesehen davon, wird ein Nichtarabist den Text des Belāḏorī selbst ohne Erklärungen nicht überall hinreichend verstehen können. Er wird z. B. nicht ohne weiteres merken, daß das Dāṭin S. 110$_{10}$ offenbar dasselbe ist wie das S. 110$_{25}$ genannte ed-Dābija. — Ein anderer solcher Punkt ist die Wiedergabe der Namen فلسطين und الاردن mit »Palästina« und »Jordanbezirk« (109$_{26}$ ff. und immer). Der Leser wird da nicht ahnen, daß beides Namen für ganz fest umschriebene geographische Größen sind, die Verwaltungseinheiten *ǧund* von Filasṭīn und el-'Urdunn, die im Kern der Palaestina prima und secunda der byzantinischen Einteilung entsprechen, sich aber keineswegs mit dem decken, was wir etwa unter Palästina oder Jordanbezirk verstehen würden. Ja, der Übersetzer selbst scheint sich durch die unbestimmte Übersetzung haben verleiten lassen, wenn er S. 118, 8 سواحل الاردن mit »Jordanufer«, 118$_{14}$ »Ufergebiet des Jordan« wiedergibt. Die سواحل الاردن liegen ja natürlich nicht am Jordan, sondern sind die Küstenstädte des *ǧund* el-Urdunn: 'Akkā und Ṣūr. In andern Fällen übersetzt Rescher سواحل ja ganz richtig, wie z. B. 130$_{9}$, wo er سواحل دمشق als »syrische Küstenplätze« wiedergibt. Dimaschḳ ist hier wie so oft ja ebenfalls Name des *ǧund*, nicht der Stadt. Auch das kommt in der Übersetzung überhaupt nicht klar zum Ausdruck, daß die Namen Dimaschḳ, Ḥimṣ (Rescher stets Ḥomṣ: in so alten Texten würde man aber doch wohl besser der von den Arabern selbst gegebenen Aussprache folgen), Ḳinnesrīn nicht bloß Stadtnamen sind, sondern ebenso wie Filasṭīn Ǧund-Namen. Die Beispiele genügen, zu zeigen, wie unentbehrlich für das Verständnis der Übersetzung Erklärungen sind. Rescher ist sich dessen natürlich auch bewußt und erklärt das Fehlen durchaus verständlich und hinreichend mit der Schwierigkeit der Zeitverhältnisse. Es ist in der Tat schon erfreulich genug, daß er in diesen Jahren eine Belāḏorī-Übersetzung besorgen kann. Das Vorgebrachte soll daher kein Tadel sein, es soll nur dem Wunsch und der Hoffnung Ausdruck verleihen, daß der Übersetzer die Aufgabe, die er sich gestellt hat, später dadurch zu Ende bringt, daß er die Erklärung noch folgen läßt.

Im Anschluß sei hier noch eine Reihe von Einzelheiten, auch Richtigstellung sinnstörender Druckfehler gegeben, auf die Referent bei der Vergleichung gewisser Abschnitte mit dem Original aufmerksam wurde.

S. 5 Z. 22: l. 300 statt 360; l. 200 statt 100.

S. 12 Z. 20: »dort« ist zu streichen.

S. 16 Z. 5: füge nach »'Arīb« ein »b. Zaid«.

S. 108 Z. 28: füge vor »Ibn el-Ǧarrāḥ« mit dem Original ein »Abū 'Ubaida«; der Leser merkt sonst kaum, daß der gleich nachher genannte A. 'U. dieselbe Person ist.

S. 108 Z. 30: يصلّى بهم »war der (Haupt) Imām im Heere« scheint mir insofern nicht ganz glücklich übersetzt zu sein, als Imām doch den Anführer schlechthin, auch z. B. in militärischen Dingen bezeichnen kann.

S. 109, Z. 3: ob das الّا ب mit »seid ihr aber untereinander uneins« richtig aufgelöst ist, scheint mir sehr zweifelhaft; vielleicht wäre es in solchen Fällen besser, den unbestimmten Ausdruck beizubehalten, also etwa »andernfalls«.

S. 110 Z. 16: ob el-'Araba als »Örtchen« zu bezeichnen ist, ist sehr fraglich; man wird doch zunächst an den noch heute so genannten Landstrich denken.

S. 110 Z. 18: عظيم kann doch kaum »das Gros« heißen; man wird lieber mit de Goeje im Glossar bei der Bedeutung »Anführer« bleiben.

S. 111 Z. 21: füge nach »'Omar« ein »b. 'Alī«.

S. 112 Z. 2 v. u.: Die Berge, die sich von Damaskus nordostwärts erstrecken, rechnen wir doch nicht mehr zum Hermon, keineswegs also das weitentfernte Ḥuwwārīn.

S. 113 Z. 6 f. v. u.: Besser: »daß, als Ḫ. an der Spitze der Muslime nach Boṣrā kam, sich alles gegen dieses (عليها fem.) versammelte«.

S. 114 Z. 24: lies »sie« statt »ihn«.

S. 115 Z. 16: lies »schon« statt »erst«: die Schlacht von Mu'ta fand doch a. 8 statt!

S. 118 Z. 6: füge vor »Ṣūr« ein »ʿAkkā«.

S. 118 Z. 20 f.: statt »in die Städte des Jordanbezirks sowie nach Ṣūr . . .« lies »in die Küstenplätze des Ǧund el-Urdunn: Ṣūr . . .«.

S. 121 Z. 9: statt »bei Damaskus gefallen« lies besser: »in Damaskus umgekommen«: er wurde umgebracht.

S. 122 Z. 2: تغيّر nicht »veränderte sich«, sondern »wurde verdorben«.

S. 125 Z. 16: Besser: »gegen die nichtarabische Bevölkerung von Damaskus Ḥassān . . .«; der letztere ist Subjekt.

S. 125 Z. 31: Die أهل الذهب und أهل الورق sind nicht »Besitzer von Gold« und »Besitzer von Silber« im Sinne der erläuternden Anm. zum ersten »Juweliere etc.«, sondern die Bewohner der Gold- (Dīnār), bzw. Silberwährung (Dirhem) habenden Länder.

S. 128 Z. 24: lies »Ǧubail« statt »Ǧudail«.

S. 131 Z. 8: genauer: »Hätte ich dich . . . angetroffen, so ständen . . .«.

S. 131 Z. 12: aus dem نقيس ist nicht ein nichtbezeugtes »Qubbaš« herauszulesen; es ist vielmehr, wie ich ZDMG. 70, S. 497, Anm. 4 ausgesprochen, mit dem نقّس des Jāḳūt zusammenzustellen.

S. 132 Z. 9: lies 15 statt 12.

S. 132 Z. 10: besser: »der Monate« als »des Monats«.

S. 132 Z. 16: lies »und« statt »oder«.

S. 137 Z. 7 v. u.: Gewiß heißt مستعربة wörtlich »arabisierte«, aber hier handelt es sich doch um echt arabische, aber christliche Stämme; richtiger also: »christlicher Araber«.

S. 137 Z. 4 v. u.: بلاد الروم kann man doch hier nicht einfach mit »Europa« übersetzen; die بلاد الروم κατ' ἐξοχήν sind doch noch Jahrhunderte lang Kleinasien.

S. 143 Z. 6: lies 58 statt 28.

S. 145 Z. 3: lies 700 000 statt 7000.

S. 145 Z. 15: »Unter diesen letzteren«, richtiger: »Unter den Arabern in der Stadt«.

S. 147 Z. 6 v. u.: »als laufender Posten . . ., die Auslagen damit zu bestreiten«, genauer: »mit dem sie rechnen konnten«.

S. 147 l. Z.: ردود sind hier ja nicht »Steuernachlässe«, sondern der Begriff wird gleich nachher (S. 148, Z. 9 ff.) ausführlich erklärt.

Wenn diese losen Bemerkungen zu einzelnen Abschnitten von Rescher's Arbeit meist mehr Äußerlichkeiten betreffen, unwesentliche Kleinigkeiten, so hängt das eben damit zusammen, daß zunächst nur die Übersetzung vorliegt ohne einen Kommentar, der oft seine sachliche Auffassung erst klarmachen würde. Wir können nur wünschen, daß der Autor sein sehr nützliches Unternehmen recht bald möge fortsetzen und schließlich durch Beigabe eingehender Erklärungen zu Ende führen können.

R. Hartmann.

Philip Khûrî Hitti, Ph. D.: *The origin of the islamic State* [= *Studies in history, economics and public law edited by the ... Columbia university* vol. LXVIII] *being a translation from the Arabic ... of the »Kitâb futûḥ al-buldân of« ...* al-Balâdhurî.

Dank dem Entgegenkommen der Kgl. Hofbibliothek München konnte ich durch die freundliche Vermittlung Herrn Dr. Gratzl's für die Fortsetzung meiner Belâḏorî-Übersetzung diese schöne und wichtige Publikation längere Zeit hindurch benutzen und für große Partien genau mit de Goeje's Textausgabe vergleichen. Es bedurfte keiner langen Durchsicht, um zu erkennen, daß der Übersetzer recht gewissenhaft gearbeitet hat, was um so höher anzuschlagen ist, als es einerseits der nach europäischer Art, d. h. exakt wissenschaftlich arbeitenden Orientalen auch im 20. Jahrhundert im allgemeinen noch immer recht wenige sind und Belāḏorî's Text andrerseits durch seine oft etwas abrupte und unvermittelte Diktion nicht immer vollständig durchsichtig ist. Es soll nun hier nicht mein Zweck sein, die Übersetzung [sie geht bis Seite 316 des arabischen Textes] im ganzen zu beurteilen, sondern ich möchte hier nur verschiedene Stellen besprechen, zu denen ich zu einer abweichenden Auffassung gekommen bin, indem ich noch besonders betonen möchte, daß einzelne kleine Unrichtigkeiten oder Irrtümer der Verdienstlichkeit der Übersetzung als solcher durchaus keinen Abbruch tun können und auch den entschieden günstigen Gesamteindruck in keiner Weise beeinträchtigen. Hinzufügen möchte ich noch, daß meine Bemerkungen vornehmlich den Textabschnitt pag. 144—240, der — inšallâh! — die zweite Lieferung meiner eigenen Übersetzung darstellen soll, berücksichtigen. Ich notiere also:

Seite 8 [Textausgabe] = (englische) Ü(bersetzung) 22 ult.: An عربة (»*carts*«) ist in einem altarabischen Text gewißlich nicht zu denken; in meiner eigenen Übertragung bereits durch غرب (Bewässerungseimer) ersetzt; 185/9 und 211/11 und 4 unten ist بقراط bzw. بُقراط (Ü. 289/12 und Ü. 331/4 u. 17 Bikrâṭ bzw. Bukrâṭ) wohl beides unrichtig und ist dafür wahrscheinlich Bakrâṭ bzw. Bagrat zu lesen. Es handelt sich um die Bagratiden; vgl. den Artikel von Topdjian in MSOS Bd. VIII *Politische und Kirchengeschichte Armeniens unter Ašot I.* — 151/6 = Ü. 232/5 u. und Anm. 1 übersetzt der englische Übersetzer السلطان mit »government«, dagegen 186/6 u. = Ü. 291/14 wieder mit »authorities«, und 211/5 = Ü. 330/10 u. mit »Sultan«, was wohl kaum angängig ist. 186/4 u. فوضع عليه المجانيق = Ü. 291/17 *so he set the mangonels* fehlt عليه; andrerseits hat der Übersetzer dieses على mißverstanden, wie z. B. 55/6 u. نصب رسول الله منجنيقاً على حصنهم = Ü. 85/9 u. »The profet set a ballista on the fortress« statt »against«; ebenso 184/3 u. نصب المناجنيق عليه = Ü. 288/9 u.: »al-ʿAbbâs ordered that mangonels be set upon the fort« statt »against«; die Stelle 196/6 u. = 308/8 u. جعل عليه دبابة »on this wall he also set a mantelet« dagegen dürfte richtig sein. 196/12 بروس [الحائط sc.] والحقه الجبال = Ü. 308/18: »and its height reached the mountain heights« übersetze ich: er führte sie [die Schutzmauer] bis zu den Kämmen des Gebirges hinauf (wobei über ihre Höhe gar nichts ausgesagt wird); 197/11 غزو الروم [في] = Ü. 310/4 »invasion of the Greeks« genauer [er hatte sich ausgezeichnet] im Kampf gegen die Griechen; ebenso 237/1 صوائف الروم = Ü. 379/9: »The summer expeditions of the Greeks« richtiger: gegen die Griechen; 150/14 cfr. Addenda على الجزية او الجلاء (statt des unpassenden والجلاء) [1]) ebenso ist dann natürlich auch 197/15 zu lesen und Ü. 310/14 (ent-

[1]) Von ǧizja und Vertreibung kann natürlich keine Rede sein.

sprechend Ü. 232/1) »and«[pay the tax] in »or« zu verbessern. 162/5 u. فكيف تؤخذ = Ü. 251/13 »How didst thou punish«; genauer: Wie sollten bestraft werden (= pass. I); sonst müßte es تأخذ oder تؤاخذ heißen; 216/7 = Ü. 340/3 u. fehlt بمصر; 224/8 u. lese ich nach Sojûṭî's »*ḥusn el-muḥâḍara*«, wo جابى خراج steht, an unserer Stelle من غير أن يأتيهم جاب او مستحث. Das mit مستحث identische حث paßt hier kaum und mag aus dem damit graphisch fast identischen جابٍ verlesen oder verschrieben sein; demgemäß ist auch die englische Ü. etwas zu modifizieren und zu übersetzen: Ohne daß zu ihnen ein Steuereintreiber oder Steuermahner gekommen wäre; 187/10 lese ich ويعشيهم (mit ع); die Ü. 292/11 bleibt dieselbe; 187/8 u. ما أثبتَ الا من صغر خطرك و قلّة همّتك = Ü. 292/14: »What thou hast written, was due to thy ignominy . . . and base-mindedness«. Übersetze etwa: Wenn du den kürzeren gezogen hast, so ist es nur um deiner Niedrigkeit und Kleinlichkeit willen. 195/4 u. . . . وامر انوشروان أن يبيّتوا = Ü. 307/11: »A. ordered . . . to wait for nightfall«; genauer ist بيّت = »bei Nacht überfallen«. 209 paen. فاستنزلوا بامان = Ü. 328/4 u. »surrendered« füge hinzu »gegen Gewährung des Amân«; 184/11 ولم يزل يجالد . . حتى كشف الروم »until the Greeks gave way«; genauer: Bis er die Griechen in die Flucht schlug [vgl. zu كشف 114/3 u., 201/5, 206/4 u. usw.]; 238/11 في دواوين الحضرة = Ü. 381/16 »in the registers ol-Ḥaḍrah« — wozu die Note: »Perhaps al-Khaḍrâ'. See Idrîsi etc.«; el-ḥaḍra = die Residenz vgl. auch 68/11; 227/5 u. o. في سنة — dagegen Ü. 357/8 u.: »in the year 20«; 238/10 فأمر = Ü. »al-Mahdi ordered«; das Ganze ist indirekte Rede, cfr. 238/7: Sie behaupteten unlängst, sie hätten den Tribut nicht jährlich zu bezahlen ..... und darauf habe el-Mahdî den Befehl erteilt usw. In der englischen Übersetzung wird dies nicht mehr recht deutlich. Dieses »Zitat« hört erst bei ولم يوجد auf; 240/10 fehlt Ü. 383/16 واخبره الخبر; 223 paen. عنوةً = Ü. 351 paen. »by capitulation« richtig: (eroberte Alexandrien) im Sturm (mit Waffengewalt); 230/1 (nach Addenda) المنابر »die Minaretts« (Ü. 361/11) »the boundary marks«; 217/5 صاحب سوق وردان = Ü. 342/7 »after whom Sûq Wardân is named« mag auch richtig sein; zunächst aber ist صاحب »der Herr, Besitzer«; 214/6 (und 218/11) حتى يغزو منهم حبل الحبلة = Ü. 337/6 »that the descendants of the descendants may profit by it«; das letztere ist zu frei; übersetze etwa: Bis die Kindeskinder (der Muslims) ins kriegsdienstfähige Alter gekommen sind[1]). 226/2 غادرة مغدور بها = Ü. 355/13: »Which is treacherous to others and to which others are treacherous«; letzteres ist natürlich nicht richtig; 240/9 أفرخ روعك = Ü. 383/8 u. »be free from your fright« besser: Beruhigt euch (lies رُوع nicht رَوع); von Furcht ist im Zusammenhang keine Rede; 189/9 فتخرجت الروم في فتنته = Ü. 295/7 »but the Greeks led an insurrection« (and destroyed Mar'aš); genauer: Die Griechen rückten während seiner [Merwâns] Empörung ins Feld (und zerstörten Mar'aš); 224/5 cfr. 224/9

[1]) Zur Erklärung der Tradition vgl. *Lisân*.

und 225 o = Ü. 352/8 u. 14; 354/1. Die erstere Stelle lautet: على الجزية على أن يبيعوا من أبنائهم من أرادوا في جزيتهم »(a polltax of 13 000 dînârs), to be raised as the price of those of their children whom they desired to sell«. Dazu die Note 2: »Caetani (IV 533 nota) thinks it must have meant the right to offer to the Moslems their children as slaves according to a fixed price.« Die dritte Stelle ist bedeutend deutlicher und bin ich der Ansicht, daß der Sinn aller drei Stellen der ist, daß die Nubier ihre Gizja nicht in Geld, sondern in Sklaven (Kindern) zu entrichten hatten, allerdings mit der Freiheit, die Auswahl derselben nach eigenem Gutdünken vorzunehmen. Die Auffassung des englischen Übersetzers an den ersten zwei Stellen halte ich für nicht richtig.

O. Rescher.

Mitteilung der Redaktion.

Mit Abschluß dieses Bandes scheidet Professor Dr. Rudolf Tschudi aus der Redaktion aus. Einem ehrenvollen Rufe an die Universität Zürich folgend, kehrt er in sein schweizerisches Heimatland zurück. Professor Tschudi hat vom VI. Band dieser Zeitschrift ab die Redaktion nahezu allein geführt und den *Islam* durch alle Fährnisse des Krieges hindurch mit sicherer Hand gesteuert. Ich sehe ihn mit aufrichtigem Bedauern scheiden und danke ihm für seine unermüdliche Mitarbeit. Seine Verdienste um den *Islam* sollen ihm unvergessen bleiben. Möge er auch jenseits der Grenze unserer Zeitschrift ein treuer Freund und Förderer bleiben.

An seine Stelle in der Redaktion tritt sein Nachfolger auf dem Hamburger Lehrstuhl, Professor Dr. Hellmut Ritter, der schon seit Jahren den Lesern des *Islam* als ständiger Mitarbeiter bekannt ist. Ich heiße ihn herzlich willkommen. Wir wollen die Zeitschrift im gleichen Geiste wie bisher fortführen und hoffen, nach Eintritt normaler Verhältnisse auch die Bibliographie wieder aufnehmen zu können.

C. H. Becker.

AUTORENVERZEICHNIS.

Die kursiven Zahlen bedeuten, daß der betreffende Autor an dieser Stelle als Mitarbeiter erscheint.

Babinger *247f.*
Bauer 263 ff.
Becker *95—99, 270.*
Faik Bey-Sade *100—105.*
Giese *254—263.*
Goldziher *144—158.*
Hartmann *117 ff., 184—244, 263 ff., 265 ff.*
Hess *99 f.*
Horovitz *159—183.*
Horten 117 ff.
Jacob 106—111, *248 ff., 250 ff., 253 f.*
Mordtmann *106—111, 245 ff.*
Neumann 106—111.
Rescher *1—94, 120,* 265 ff., *268 ff.*
Ritter *121—143, 248 ff.,* 270.
Ruska *116 f.*
Seybold *112—115.*
Tschudi 245 ff., 270.
Weil, G. 254—263.
Wellhausen 95—99.
Wensinck *119.*

DS
36
I7
Bd.9

Der Islam

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY